كارين آرمسترونغ

النزعات الأصولية

في اليهودية والمسيحية والإسلام



ترجمة: محمد الجورا

النـزعـات الأصـوليـة

في اليهودية والمسيحية والإسلام

* النزعات الأصولية في
اليهودية والمسيحية والإسلام
* كارين آرمسترونغ
* الطبعة الاولى 2005

* دار الكلمة للنشر والتوزيع
سورية ـ دمشق ـ ص.ب: 2229
هاتف ، فاكس: 2126326
* توزيع: دار الكلمة ودار الحصاد
سورية ـ دمشق ـ ص. ب : 4490
هاتف ، فاكس : 2126326

* م.و.إ.ع.ط 79183، ت: 29-3-2005

كارين آرمسترونغ

النزعات الأصولية

في اليهودية والمسيحية والإسلام

ترجمة: محمد الجورا

العنوان الأصلي للكتاب

The Battle for God

Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam

فهرس المصطلحات

1 - Agudat Israel: تعني «اتحاد إسرائيل». حزب ديني يهودي متشدد تأسس عام 1912.

2 - Aliyah: كلمة عبرية تعني «الصعود» إلى حالة وجود أكثر تسامياً. استخدمها الصهاينة لتعني الهجرة من الشتات إلى الأرض المقدسة.

3 - Anti christ: دجال يدعي النبوة. يُعدّ وصوله دلالة على الأيام الأخيرة، وفقاً لبعض كتبة العهد الجديد. سيلقى هذا المضلل الترحاب، ويقود معظم المسيحيين إلى الارتداد عن الدين. لكن المسيح سيهزمه في معارك تنبأ بها كتاب الوحي.

4 - A pocaly pese: تعني «الوحي» الذي هو الاسم اليوناني لآخر كتاب من العهد الجديد الذي يصف رؤيا الأيام الأخيرة التي تنسب إلى القديس يوحنا. أصبحت تستخدم هذه الكلمة للدلالة على الأحداث الكارثية التي تفضي إلى الظهور الثاني للمسيح، وإلى نهاية التاريخ البشري.

5 - Avodah: كلمة عبرية تعني العمل. أطلقت هذه الكلمة - في العصور التوراتية - على الممارسة الدينية في الهيكل.

6 - Baptist church: الكنيسة المعمدانية. هي حركة denomination كلفانية انشقت عن التيار الرئيسي لتشكل طائفة مستقلة في إنجلترا عام 1630. يعمّد أنصارها في مرحلة البلوغ بعد الإقرار بالدين. كانت مهتمة بالحرية الدينية، لذلك هاجر بعض رعاياها إلى المستعمرات الأمريكية في مطلع القرن السابع عشر.

7 - Chalutz: كلمة عبرية تعني «الرائد الصهيوني».

8 - Congregational church: كنيسة الجماعة. كلفانيون يؤكدون الاستقلال الذاتي للتجمع المحلي، ويرفضون قبول سيطرة المؤسسة عليهم. يضم الأعضاءُ ثقافةً وولاءً متبادل. تعرضوا للاضطهاد في إنجلترا فهرب الكثيرون إلى هولندا، والمستعمرات

الأمريكية في مطلع القرن السابع عشر. ومن ثم أصبحت هذه الكنيسة قوية في نيوإنغلند.

9 - Converso: كلمة إسبانية تعني اليهودي الذي أرغم على التحول عن دينه إلى الكاثوليكية الرومانية في إسبانيا الحديثة.

10 - Devekut كلمة عبرية تعني «الارتباط» بالله، والشعور الدائم بالمقدس الذي بالإمكان بلوغه في الهاسيدية عن طريق «صدّيق» فقط.

11 - Diaspora: كلمة عبرية تعني التجمعات اليهودية خارج فلسطين. كما أن كلمة Galut تعني المنفى.

12 - Edah Hardis: كلمة عبرية تعني الجماعة المتشددة دينياً جداً في أورشليم.

13 - Ein sof: كلمة عبرية تعني «الأزلي» كلمة من القبالة تطلق على الربوبية، الجوهر الإلهي الذي لا يمكن للبشر معرفته، لكنه كشف عن ذاته في خلقه وفي فيوضات عشرة متتالية /سفروت/ التي كيفت المطلق وفقاً لفهم الكائنات البشرية المحدود.

14 - Eschatology كلمة يونانية تعني معرفة الأشياء الأخيرة. معتقدات تتعلق بنهاية التاريخ التي تتضمن المسينية، والحساب الأخير، والانتصار النهائي للمؤمنين.

15 - Gao: كلمة عبرية تعني علّامة يهودي، وسلطة يهودية من المرتبة الأولى.

16 - Gahelet: كلمة عبرية تعني «العنبر المتألق». تبنى الطلاب المتشددون دينياً هذا الاسم وهؤلاء أصبحوا نواة الأصولية الدينية. أيديولوجيتهم تستند إلى تعاليم الحبر زئيفي يهودا كوك.

17 - Gush Amunim: كلمة عبرية تعني «جماعة المؤمنين». جماعة ضغط صهيونية أسسها يهود متدينون وعلمانيون لزيادة الاستيطان في المناطق المحتلة بعد حرب 1967.

18 - Habad: كلمة عبرية تعني الحكمة. binah تعني العقل، وdaath أي المعرفة. أطلق هذا الاسم على الحركة الهاسيدية التي أسسها الحبر Shneur Zalman في أواخر القرن الثامن عشر.

19 - Lubavitch: طائفة يهودية استقرت في Lubavitch في روسيا، وتعرف هذه الطائفة باسم الهاسيدية.

20 - Halakhah: كلمة عبرية تعني النظام القانوني اليهودي المبني على الوصايا الإلهية الـ 613 الموجودة في التوراة، وعلى مجموعة أعراف تم تطويرها في الشريعة والتراث في التلمود.

21 - Haredim: كلمة عبرية تعني «المرتعشون». يهود متشددون جداً في تدينهم.

22 ـ Hasidism الهاسيدية هي حركة صوفية تأسست في القرن الثامن عشر على يد بعل شيم توف.

23 ـ Haskalah: كلمة عبرية تعني «الاستنارة». حركة فكرية أسسها موسى مندلسون في القرن الثامن عشر. حاولت زيادة قيم التنوير الأوروبية ضمن اليهودية، ولدمج اليهود في التيار الرئيسي للثقافة الأوروبية.

24 ـ Kehillah: كلمة عبرية تعني الهيئة الحاكمة في أحد التجمعات اليهودية في الشتات الأوروبي.

25 ـ Logos: كلمة يونانية تعني «الكلمة»، أو الخطاب العقلاني أو المنطقي أو العلمي.

26 ـ Marrano: كلمة إسبانية تعني «الخنزير»، أطلقت على اليهود الإسبان الذين أرغموا على اعتناق المسيحية، وعلى أحفادهم.

27 ـ Maskilim: كلمة عبرية تعني «الأشخاص المستنيرون».

28 ـ Millennium: تعني الألفية: هي فترة زمنية مدتها ألف سنة من السلم والعدل. يعتقد بعض المسيحيين أنها سوف تأتي إلى الوجود في نهاية التاريخ البشري، يتلوها الحساب الأخير، يبني المسيحيون هذا الاعتقاد على تفسير حرفي للنبوءات التي قدمها الأنبياء العبرانيون وبعض كتبة العهد الجديد.

29 ـ Misnagdim: كلمة عبرية تعني «الخصوم». استخدمت الهاسيدية هذه الكلمة لتصف أعداءها. أما الآن فهي تشير إلى اليهود الليتوانيين المتدينين المتشددين الذين يستندون في روحانيتهم على دراسة التوراة بدلاً من الصلاة الباطنية.

30 ـ mythos: كلمة يونانية مشتقة مثلها مثل كلمات «سر mystery»، والصوفية mysticism» من الكلمة اليونانية musteion التي تعني إغلاق العينين أو الفم. حالة معرفية جذرها في الصمت والبصيرة الحدسية التي تعطي معنى للحياة، لكن لا يمكن شرحها في كلمات عقلانية. في عالم ما قبل الحداثة، كانت هذه البصيرة الحدسية تعتبر مكملاً للوغوس.

31 ـ Neturei karta كلمة آرامية تعني «حراس المدينة». طائفة يهودية متشددة جداً في تدينها، تعتبر الصهيونية ودولة إسرائيل العلمانية شراً.

32 ـ Post millennialism: ما بعد الألفية. الاعتقاد بعلم الأخرويات بأن يسوع سوف يعود بعد أن يكون المسيحيون قد دشنوا بأعمالهم الخيرة الألفية. بعد نهاية هذه الفترة الألفية من السلم والعدل سوف يأتي يسوع إلى الأرض ثانية.

33 ـ Pre-millennialism: ما قبل الألفية: معتقد أصولي يرى بأن يسوع سوف يعود

إلى الأرض قبل الألفية. يرى هذا الاعتقاد وكأن المجتمع البشري قد أجبر الله على التدخل. سوف يرسل يسوع إلى الأرض بعد خوضه معارك تنبأ بها كتاب الوحي. وسوف يؤسس يسوع مملكته ويحكم الأرض لمدة ألف سنة. وفي نهاية هذه الفترة سيضع الحساب الأخير نهاية للتاريخ البشري.

34 - Presbyterianism: شكل من أشكال الكلفانية ظهر في اسكوتلندا. ملتزم بإصلاح مستمر، وإيمان مبني على الإنجيل وحكومة من قبل الشيوخ بدلاً من الكهنة، ومشاركة جميع أفراد الكنائس.

35 - Rapture: اعتقاد أصولي مسيحي يؤمن أن المؤمنين لن يتعرضوا لرعب الأيام الأخيرة بل سوف يتم «اختطافهم إلى أعلى» في الجو مع المسيح، بانتظار الألفية.

36 - Shekhinah: كلمة عبرية تعني الحضور الإلهي على الأرض. في بعض أشكال القبالة يتم تصوير الشيكنة رمزياً كامرأة تم فصلها مأساوياً عن الأزلي، ومنفية مع البشرية في عالم المادة.

37 - Tifillin: كلمة عبرية. هي علبة جلدية تحتوي على كلمات shem «اسمعي يا إسرائيل! الرب هو الله، الرب هو واحد». يحتفظ بها اليهود على الجبين، وتربط بالذراع اليسرى ليوم صلاة الصبح.

38 - Tikkum: تعني الإعادة. هي عملية الخلاص التي تصفها الروحانية القبالية التي فيها تؤدي الصلوات والطقوس والتقوى الإيمانية والالتزام بالشريعة إلى نهاية نفي الشيكنة وإعادة وحدة جميع الأشياء مع الرب.

39 - Yeshiva: كلمة عبرية مشتقة من فعل يعني الجلوس. أكاديمية يهودية دينية يدرس فيها الطلاب التلمود وتراث الأحبار دراسة مركزة.

40 - Zaddik كلمة عبرية تعني «صدّيق». الصدّيق في الهاسيدية هو من يتقن فن التقوى، ويستطيع بذلك أن يقدم سبيلاً لأتباعه لبلوغ الإلهي.

41 - Zimzum: كلمة عبرية تعني الانسحاب. في قبالة لوريا يتم تصوير الرب الأزلي وكأنه قام بعملية انسحاب إلى داخل ذاته كي يخلي مكاناً خارج ذاته، وبذلك يوجد متسعاً للكون المادي.

مقدمة

إن إحدى أكثر التطورات إذهالاً في أواخر القرن العشرين هي ظهور تقوى مسلّحة تُعرف بالأصولية داخل كل تراث ديني رئيسي. وتتخذ تمظهراتها أشكالاً مذهلة أحياناً. لقد أطلق الأصوليون النار على الأطباء والممرضات الذين يعملون في عيادات تجرى فيها عمليات إجهاض، وعلى رؤسائهم، كما أطاحوا بحكومة قوية. لاشك أن فئة قليلة من الأصوليين هي التي ارتكبت أعمالاً إرهابية كهذه. لكن حتى المسالمون والملتزمون بالقوانين يسببون الحيرة من خلال المعارضة التي يبدونها تجاه أكثر القيم إيجابية في المجتمع الحديث.

ليس لدى الأصوليين متسع للديمقراطية، أو التعددية، أو التسامح الديني، أو الحفاظ على السلم، أو حرية التعبير، أو فصل الكنيسة عن الدولة. فالأصوليون المسيحيون يرفضون اكتشافات علم الأحياء والفيزياء التي تتعلق بأصل الحياة. ويؤكدون أن سفر التكوين صحيح علمياً في كل جزء من تفاصيله. ففي زمن يرمي كثيرون فيه أصفاد الماضي نجد الأصوليين اليهود ـ بشريعتهم الموحاة ـ يتشددون أكثر من ذي قبل، والنساء اللواتي يُغلّفن أنفسهن في حجب أو شادور ينكرن حريات النساء الغربيات. ويفسر الأصوليون المسلمون واليهود ـ على السواء ـ النزاع العربي ـ الإسرائيلي بطريقة دينية استثنائية. إن النزعة الأصولية ليست حكراً على الأديان التوحيدية الكبيرة فحسب، بل هناك نزعات أصولية بوذية وهندوسية وحتى كونفوشيوسية. إن هذه النزعات تُنحّي جانباً الكثير من الرؤى في الثقافة الليبرالية التي اكتُسبت عبر سبل مؤلمة. فنجدها تحارب وتقتل باسم الدين، وتسعى إلى جلب المقدس إلى داخل عالم السياسة والصراع القومي.

لقد أخذ هذا الانبعاث الديني العديد من المراقبين على حين غرة. ففي منتصف القرن العشرين، كان يعتقد كثيرون ـ بدهياً ـ أن النزعة العلمانية مذهب يتعذر إلغاؤه، وأن الدين لن يلعب دوراً بارزاً في أحداث العالم ثانية. لقد ساد اعتقاد مفاده أن الكائنات البشرية أصبحت أكثر عقلانية، إما لأن البشر قل احتياجهم للدين، أو لأنهم

كانوا راضين بجعله مقتصراً على ما هو شخصي مباشرة، أو جعلوا دوره مقتصراً على تلك المناطق الخاصة من حياتهم. لكن الأصوليين بدؤوا يتمردون على هذه السيطرة العلمانية في أواخر سبعينات القرن الماضي، وبدؤوا يسحبون الدين من موقعه الهامشي الخلفي دافعين إياه إلى وسط مسرح الأحداث. لقد أحرزوا نجاحاً كبيراً في هذا الجانب. من جديد، أصبح الدين قوة لا تستطيع أية حكومة أن تتجاهلها بكل بساطة. لقد منيت الأصولية بهزائم، لكنها تبقى ساكنة، وهي الآن جزء أساسي في المسرح المعاصر؛ وفي المستقبل، سوف تلعب دوراً هاماً في الشؤون الداخلية والدولية بكل تأكيد. لهذا السبب من الأهمية أن نحاول فهم ما الذي يعنيه هذا النوع من التدين، وكيف نشأ، وما أسباب نشوئه، وما أفضل السبل للتعامل معه وما الذي يقوله عن حضارتنا.

لكن قبل أن نبدأ ذلك ينبغي علينا أن نمعن النظر في كلمة الأصولية ذاتها التي تعرضت لنقد كثير، فالأمريكيون البروتستانت هم أول من استخدمها. في العقود الأولى من القرن العشرين، بدأ بعضهم يطلق على نفسه «أصولي» كي يميز نفسه ممّن هو أكثر ليبرالية منه. وحسب رأي الأصوليين كان الليبراليون يشوهون الدين المسيحي تماماً. لقد أراد الأصوليون العودة إلى المنطلقات الأساسية وأن يعيدوا التأكيد على «أصول» التراث المسيحي الذي عرفوه عبر تفسير حرفي للكتاب المقدس، وقبولهم معتقدات أساسية محددة. وما أن أُطلقت هذه الكلمة «الأصولية» على حركات إصلاحية في أديان عالمية أخرى حتى أصبحت بعيدة عن أن تكون مقنعة. وكما تبدو إنها توحي بأن الأصولية تكشف عن وحدة بنيوية وتناغم كلي في جميع تمظهراتها. لكن الحقيقة غير ذلك، فكل أصولية هي قانون بحد ذاتها، ولها ديناميتها الخاصة بها. فهذه الكلمة تعطي انطباعاً بأن الأصوليين محافظون ومرتبطون ارتباطاً لا ينفصم بالماضي؛ بينما أفكارهم هي حديثة أساساً ومبتكرة جداً. فلربما أراد البروتستانت الأمريكيون العودة إلى «الأصول»، لكنهم فعلوا ذلك بطريقة عصرية غريبة. وقد قيل إن هذه الكلمة لا يمكن إطلاقها ـ بدقة ـ على حركات لها أولويات مختلفة كلياً، فالأصولية الإسلامية، والأصولية اليهودية ليستا معنيتين بالمعتقد كثيراً، المعتقد الذي هو أساساً هاجس مسيحي. كلمة الأصولية هي الترجمة العربية لكلمة (Fundamentalism) الإنجليزية، وهي تعني دراسة أصول القواعد والمبادئ في الشريعة الإسلامية[1]. لكن معظم النشطاء الذين يُلقَّبون بالأصوليين في الغرب ليسوا منخرطين في هذا العلم الشرعي، ولهم اهتمامات مختلفة تماماً، وبالتالي إن استخدام كلمة الأصولية استخدام مضلل.

ويجادل آخرون ـ وبكل بساطة ـ أن كلمة أصولية قد وُجِدت كي تبقى، سواء أحببنا ذلك أم لا فالكلمة ليست تامة، لكنها يافطة خاصة بالحركات التي لها وجه شبه

أسري قوي فيما بينها بالرغم من وجود اختلافات فيما بينها. ففي مشروعهما الأصولي ـ في ستة مجلدات ـ ينافح كل من ي. مارتي Marty و آر. سكوت أبيلبي Appleby أن الأصوليات جميعاً تتبع نموذجاً محدداً. إنها أشكال تعبئة روحية، انبثقت كاستجابة لكارثة مُدَركة حسياً. ومن ثمّ نراهم ينخرطون في نزاع مع أعدائهم سياسياً ومعتقدياً، ويرون العلمانية معادية للدين ذاته. لا يعدّ الأصوليون هذه المعركة صراعاً سياسياً تقليدياً فقط، بل يشعرون بها حرباً كونية بين قوى الخير وقوى الشر. إنهم يخافون الإبادة، ويحاولون تحصين هوياتهم المحاصرة عن طريق استرداد انتقائي لمعتقدات وممارسات محددة من الماضي. فتجنباً للتلوث، ينسحبون من السياق الرئيسي للمجتمع بغية إيجاد ثقافات مناهضة. مع ذلك فإن الأصوليين ليسوا حالمين غير عمليين. لقد تمثلوا براغماتية النزعة العقلانية التي تسم الحداثة، وتحت إشراف قادتهم الساحرين يشذبون أصولهم بحيث يخلقون إيديولوجيا تزود المؤمنين بخطة للعمل. إنهم يحاربون، ويسعون إلى إعادة القداسة إلى عالم متزايد الريبية.

بغية استكشاف مضامين هذه الاستجابة الكونية على الحضارة الحديثة أريدُ أن أركز على قلة فقط من الحركات الأصولية التي ظهرت إلى السطح في الإسلام واليهودية والمسيحية، أي في أديان الوحدانية الثلاثة. فبدلاً من دراسة كل من هذه الأديان على حدة أنوي أن أتتبع تطورها جنباً إلى جنب بحيث نستطيع رؤية إلى أي مدى تتماثل في العمق. فمن خلال عرضنا لنزعات أصولية آمل أن أتحرى هذه الظاهرة بعمق أكبر مما سيكون الأمر عليه في دراسة عامة أكثر شمولية. الحركات الأصولية التي اخترتها هي: الأصولية البروتستانتية الأمريكية، والأصولية اليهودية في إسرائيل، والأصولية الإسلامية في مصر، والأصولية في إيران. وأود الإشارة إلى أن اكتشافاتي قد لا تنطبق بالضرورة على أشكال أخرى من الأصولية. لكنني آمل أن أبين كيف أن هذه الحركات المحددة ـ التي هي من ضمن الحركات الأكثر أهمية وتأثيراً ـ كانت تحركها جميعاً مخاوف واهتمامات ورغبات مشتركة، والتي كما يبدو أنها ليست استجابة غير عادية لبعض من الصعوبات الغريبة في الحياة في العالم العلماني المعاصر.

في كل عصر، وفي كل تراث كان هناك دائماً أناس حاربوا حداثة عصرهم. لكن النزعة الأصولية التي سوف نتعرض لها هي في أساسها حركة في القرن العشرين. إنها ردة فعل على الحضارة العلمانية والعلمية التي أول ما ظهرت في الغرب، ثم مدت جذورها في أجزاء أخرى من العالم. لقد طور الغرب نمطاً حضارياً مختلفاً كلياً، لا سابق له أبداً، ولذلك كانت الاستجابة الدينية لهذا النمط فريدة. فالحركات الأصولية التي نشأت في أيامنا هذه ذات علاقة تكاملية مع الحداثة. وإذ هي تستطيع إنكار

العقلانية العلمية للغرب، لكنها لا تستطيع الهروب منها. فالحضارة الغربية غيرت العالم. وليس في وسع أي شيء أن يكون هو نفسه بماهيته، والدين ضمناً. فالناس في شتى أرجاء العالم يكافحون وسط هذه الظروف الجديدة، وقد أُجبروا على إعادة تقييم تراثاتهم الدينية التي صُممت من أجل نمط اجتماعي مختلف كلياً.

في العالم القديم كانت هناك مرحلة انتقالية مماثلة دامت تقريباً من BCE 700 حتى BCE 200 وقد أسماها المؤرخون «العصر المحوري»، وذلك لأهميتها في تطور البشرية الروحي. فهذا العصر كان نتاج وثمرة آلاف من سنوات تطور اقتصادي واجتماعي وثقافي مبتدئاً في سومر، أي ما يعرف الآن باسم العراق، وفي مصر القديمة. ففي الألف الرابع والثالث ق.م أصبح الناس قادرين على إنتاج فائض زراعي مكنهم من المتاجرة به، ومن ثمّ حصلوا على دخل إضافي، بدلاً من زراعة محاصيل كافية لإشباع احتياجاتهم المباشرة فقط. لقد مكنهم هذا الدخل الإضافي من بناء الحضارات الأولى، ومن تطوير بناء الحضارات الأولى، وتطوير الفنون، وأن يوجد دولاً قوية بشكل مطرد: مدن، دول/مدن، وإمبراطوريات في نهاية المطاف. ففي مجتمع زراعي لم تعد السلطة ملكاً للملك أو الكاهن المحلي وحده، بل انتقل جزء منها على الأقل إلى السوق الذي هو مصدر ثروة كل حضارة في هذه الظروف المتغيرة. لقد بدأ الناس يدركون أخيراً أن الوثنية القديمة التي خدمت أسلافهم جيداً، لم تعد تخاطب ظروفهم تماماً.

في مدن وحضارات العصر المحوري، كان المواطنون يكتسبون نظرة أكثر اتساعاً وشمـولاً وهذا ما جعل العبادات القديمة تبدو محدودة وضيقة. فبدلاً من رؤية الإلهي مجسداً في عدد من آلهة متنوعة، بدأ الناس ـ على نحو متسارع ـ يعبدون متعالياً كونياً واحداً، هو مصدر القداسة. كان لديهم وقتٌ للراحة أكثر مما كان لدى أسلافهم، وكانوا قادرين على أن يطوروا حياة داخلية أكثر غنىً، فتوصلوا ـ بالتالي ـ إلى رغبة بروحانية لا تعتمد كلياً على أشكال خام، بينما كان الأكثر حساسية يشعرون بالضيق تجاه غياب العدالة الاجتماعية التي بدت متأصلة في هذا المجتمع الزراعي الذي كان يعتمد على عمل الفلاحين الذين لم يكن لديهم فرصة للاستفادة من الثقافة العليا. في مرحلة تالية، ظهر الأنبياء والمصلحون الذين أكدوا أن فضيلة الرحمة كانت أمراً حاسماً في الحياة الروحية: مقدرة على رؤية القداسة في كل كائن بشري، وإرادة لاهتمام عملي أكثر بأفراد المجتمع الأكثر ضعفاً وهشاشة. وهكذا أصبحت الرحمة هي الامتحان الحقيقي للتقوى، فالأديان الإقرارية العظيمة التي استمرت في توجيه الكائنات البشرية هكذا ظهرت خلال العصر المحوري: البوذية والهندوسية في الهند، الكونفوشيوسية والتاوية في الشرق الأقصى، الوحدانية في الشرق الأوسط، والعقلانية في أوروبا.

المشترك بين أديان العصر المحوري هذه كثير، على الرغم من اختلافاتها الرئيسية: لقد بنت ـ جميعها ـ على التراثات القديمة كي تطور فكرة متعالٍ كوني واحد، وشددت على روحانية داخلية، وعلى أهمية الرحمة عملياً.

في يومنا هذا، نمر بمرحلة انتقالية مماثلة، تمتد جذورها إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر من مرحلتنا الحديثة، أي عندما بدأ الناس في أوروبا الغربية يطورون نمطاً مختلفاً للمجتمع، مجتمع ليس قائماً على فائض زراعي، بل على تقانة مكّنت من إعادة إنتاج مواردهم بشكل غير محدود. فالتحولات الاقتصادية التي حدثت طوال الـ 400 سنة الماضية، مع ما رافقها من ثورات ثقافية وسياسية واجتماعية هائلة وكذلك تطور عقلي كبير وعلمي مختلف كلياً حول مفهوم طبيعة الحقيقة، كل هذا جعل إحداث تغير ديني راديكالي أمراً ضرورياً. ففي ظروف متغيرة دراماتيكياً يجد الناس ـ في جميع أرجاء العالم ـ أن أشكال الدين القديمة لم تعد تعمل لمصلحتهم: لا تستطيع أن تقدم الاستنارة والعزاء اللذين يحتاجهما البشر، وكما يبدو نتيجة لذلك، يحاول الرجال والنساء إيجاد طرق جديدة كي يكونوا متدينين مثلما كان مصلحو العصر المحوري وأنبياؤه. إنهم يحاولون أن يبنوا على بصائر الماضي بطريقة تنقل البشر إلى الأمام في العالم الجديد الذي خلقوه لأنفسهم. والأصولية هي إحدى هذه التجارب الحديثة، مهما يبدو هذا القول متناقضاً وسطحياً.

إننا نبدي ميلاً إلى الاعتقاد بأن الناس في الماضي كانوا ـ بشكل أو آخر ـ مثلنا، لكن حيواتهم الروحية كانت مختلفة عن حياتنا. فعلى وجه التحديد طوروا طريقتين للتفكير والكلام والحصول على المعرفة أسماهما العلماء: الميثوس mythos، واللوغوس logos وكلاهما كانتا أساسيتين[3] وكانتا تُعدّان متكاملتين من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولكل منهما منطقة خاصة بها من حيث الكفاءة. لقد عُدّت الأسطورة أساسية، وكانت معنية بما كان يُعدّ أزلياً وثابتاً في وجودنا. نظرت الأسطورة إلى الخلف: إلى أصل الحياة، وإلى أسس الثقافة، وإلى أعمق مستويات العقل البشري. لم تكن الأسطورة معنية بالمسائل العملية، لأن جل غايتها هو المعنى. فإذا لم نجد معنى في حياتنا، فإننا سوف نسقط في لجة اليأس بكل سهولة. فالأسطورة زودت أناسَ مجتمعٍ ما بسياقٍ أعطى معنى لحياتهم من يوم إلى يوم آخر، وهذا المعنى وجه اهتمامهم إلى الأزلي والكوني. فالمعنى كان متجذراً أيضاً فيما نسميه اليوم «العقل الباطن». لقد كانت القصص الميثولوجية بكل تنوعها شكلاً قديماً من علم النفس، إذ لم يكن المراد منها أن تُؤخذ حرفياً. فعندما كان الناس يروون قصصاً حول أبطال نزلوا إلى داخل العالم السفلي، وصارعوا عبر متاهات، أو حاربوا عمالقة، إنما كانوا يجلبون إلى النور تلك

المناطق الغامضة من اللاشعور التي لا يمكن الوصول إليها عبر تقصٍّ عقلي محض، فكان لها تأثير عميق على تجربتنا وسلوكنا[4]. وبما أن دور الأسطورة تراجع في مجتمعنا المعاصر، علينا أن نطور علم التحليل النفسي كي يساعدنا في التعامل مع عالمنا الداخلي.

لا يمكن إيضاح الأسطورة ببرهان عقلي، فبصيرتها كانت أكثر حدسية، وهي مماثلة للبصيرة الحدسية في الفن، وفي الموسيقى، والشعر أو النحت أيضاً. لقد أصبحت الأسطورة حقيقة عندما جسّدت في المعتقد والطقوس والاحتفالات، وكان لها فعل أخلاقي على العابدين لأنها تحرض في داخلهم إحساساً ذا معنى مقدس، ومكنتهم من أن يخشوا تيارات الوجود الأكثر عمقاً. لقد كانت الأسطورة والمعتقد متلازمين لدرجة أنهما أصبحا موضوعاً لمناظرة تدور حول أيهما وُجد أولاً: هل وجد العرض الأسطوري أولاً أو الطقوس المرتبطة به[5]. كما كانت الأسطورة مرتبطة أيضاً بالصوفية: أي النزول إلى داخل مكنونات النفس عبر إجراءات مدروسة وتركيز طوّرا - في جميع الثقافات - كوسائل من أجل الحصول على بصيرة حدسية. فمن دون معتقد، أو ممارسة صوفية لن يكون لأساطير الدين معنى. بل ستبقى مجردة، غير معقولة، تماماً مثلما تبقى قطعة موسيقية غامضة، وبحاجة إلى شرح قبل أن نتمكن من تذوق جمالها.

في العالم ما قبل الحداثي كان لدى الناس نظرة مختلفة للتاريخ. لقد كانوا أقل اهتماماً من اهتمامنا نحن حول ما حدث فعلاً، لكنهم كانوا أكثر اهتماماً بمعنى حدث ما. لم يكن الناس يرون الأحداث التاريخية واقعات فريدة موضوعة في زمن بعيد، بل كانت تُعدّ تمظهرات خارجية لحقائق ثابتة لا زمن لها. ومن هنا يميل التاريخ لأن يكرر نفسه، لأنه لم يكن هناك ما هو جديد تحت الشمس. بيد أن القصص التاريخية حاولت أن تستخرج هذا البعد الأبدي، فمن دون الإسرائيليات القديمة لا نعرف ما الذي حدث فعلاً: الهروب من مصر، وعبور بحر من القصب. هذه الأسطورة كُتبت كأسطورة عن عمد، ورُبطت بقصص أخرى حول شعائر العبور، والانغماس فيما هو عميق، والآلهة تشق بحراً إلى نصفين كي يُخلق واقع جديد. واليهود يروون هذه الأسطورة كل سنة في طقوس عيد الفصح اليهودي، وهذا السرد يجلب هذه القصة الغريبة إلى داخل حياتهم، ويساعدهم على جعلها قصتهم هم. يمكننا القول: ما لم يُحوّل حدث تاريخي إلى أسطورة بهذه الطريقة، وما لم يُحرر من الماضي في عقيدة دينية ملهمة، لا يمكنه أن يكون حدثاً دينياً. فالتساؤل عما إذا حدث الخروج فعلاً من مصر كما ورد في الكتاب المقدس تماماً أم أنه بحاجة إلى بينة علمية وتاريخية لإثبات صحته، يعني عدم فهم طبيعة وهدف هذه القصة: أي حدثَ خلط بين الأسطورة واللوغوس.

لم يكن اللوغوس أقل أهمية من الأسطورة. لقد كان هو التفكير العلمي

البراغماتي والعقلي الذي مكّن الرجال والنساء من القيام بوظائفهم بشكل جيد في العالم. لقد فقدنا معنى الأسطورة في الغرب في أيامنا هذه، لكننا على معرفة كبيرة باللوغوس الذي هو أساس مجتمعنا. فاللوغوس ليس على شاكلة الأسطورة؛ إن عليه أن يرتبط تماماً بالحقائق، وأن يتواصل مع الوجودات الخارجية إذا ما أريد له أن يكون فعّالاً. ينبغي على اللوغوس أن يعمل بكل كفاءة في العالم الدنيوي. إننا نستخدم هذا التعليل الاستطرادي المنطقي عندما يتوجب علينا أن نجعل الأحداث تحدث، أو أن يُنجز شيء، أو أن نقنع آخرين بتبني مسار محدد من العمل، لأن اللوغوس عملي. إنه مختلف عن الأسطورة التي تنظر إلى الخلف، إلى البدايات، إلى الأساسات، بينما يقوم اللوغوس بالصياغة مقدماً، ويحاول أن يجد شيئاً جديداً: أن يفصّل، أو يوضح في وجهات نظر قديمة، أن ينجز سيطرة أكبر على بيئتنا، أن يكتشف أو يبتكر شيئاً ما جديداً[7].

في العالم ما قبل الحداثي كان اللوغوس والأسطورة يُعدّان متلازمين، ويُصاب كل منهما بالفقر من دون الآخر. مع ذلك كانا ـ بالأساس ـ متميزين من بعضهما، والخلط بين الكلام الأسطوري، والحديث العقلاني كان يعدّ أمراً خطيراً، لأن كلاً منهما له وظائف منفصلة عليه القيام بها. لم تكن الأسطورة خاضعة للمعقولية، ولم يكن من المفترض تفسير أحداثها السردية [تجريبياً]. لقد قدمت السياق للمعنى الذي يجعل أنشطتنا العملية ذات قيمة. لم يكن يفترض جعل الأساطير أساساً لسياسة براغماتية، وإذا ما تم ذلك فالنتائج قد تكون كارثية، لأن ما كان يعمل جيداً في عالم النفس الداخلي لم يكن بالإمكان تطبيقه مباشرة على شؤون العالم الخارجي. فعلى سبيل المثال عندما دعا أوربان الثاني إلى الحملة الصليبية الأولى في عام 1095، كانت خطته تنتمي إلى مملكة اللوغوس. لقد أراد من فرسان أوروبا التوقف عن الاقتتال فيما بينهم، لأن ذلك سوف يؤدي إلى تمزيق نسيج المسيحية الغربية إرباً. لقد أراد أن يُسخّر طاقاتهم في حرب في الشرق الأوسط، وبالتالي يوسع سلطة كنيسته. لكن عندما أصبحت هذه الحملة العسكرية مرتبطة بأسطورة شعبية، وبتراث توراتي، وبأوهام رؤيوية، كانت النتيجة كارثية على الصُّعُد كافة: عملياً وعسكرياً وأخلاقياً. فطوال المشروع الصليبي ـ أي طالما كان اللوغوس صاعداً ـ كان الصليبيون يتقدمون، وكانوا يبلون بلاء حسناً في المعارك، وأوجدوا مستعمرات في الشرق الأوسط، وتعلموا التعامل بإيجابية أكثر مع السكان المحليين. لكن عندما بدأ الصليبيون بخلق رؤيا أسطورية أو صوفية كأساس لسياساتهم فإنهم كانوا عرضة للهزيمة، وارتكبوا مذابح رهيبة.

اللوغوس له عيوبه أيضاً: إنه لم يستطع أن يلطف الألم والحزن الإنسانيين، ولم تستطع الجدالات العقلية أن تخلق مغزى من مأساة. إنه لم يستطع الإجابة على أسئلة

تتعلق بالقيمة النهائية للحياة البشرية. لقد استطاع العالم أن يجعل الأشياء تعمل بكفاءة أكثر، وأن يكتشف حقائق جديدة رائعة متعلقة بالكون المادي، لكنه لم يستطع أن يشرح معنى الحياة[9]. لقد كان كل ذلك حكراً على الأسطورة والمعتقد. بحلول القرن الثامن عشر، كان الأوروبيون وسكان أمريكا قد أحرزوا نجاحاً مدهشاً في ميادين العلم والتقانة لدرجة أنهم بدؤوا يعتقدون أن اللوغوس هو السبيل الوحيد إلى الحقيقة، وأخذوا يقللون من شأن الأساطير بدعوى أنها زائفة وخرافية. صحيح أن العالم الذي كانوا يخلقونه كان يناقض دينامية الروحانية الأسطورية القديمة. ففي العالم الحديث، تغيرت تجربتنا الدينية. لقد حاول عدد متزايد من الناس أن يحولوا أساطير دينهم إلى لوغوس، لأن معظمهم يظن العقلانية العلمية وحدها هي الصحيحة. كما أن الأصولية قامت بهذا المسعى، وهذه الفوضى الناجمة أدت إلى مزيد من المشاكل.

إننا بحاجة إلى فهم الكيفية التي تغير فيها عالمنا، فالقسم الأول من هذا الكتاب سوف يعود إلى أواخر القرن الخامس عشر وإلى بداية القرن السادس عشر، أي عندما بدأ سكان أوروبا الغربية إنشاء علمهم الجديد. وسوف نتحرى أيضاً التقوى الأسطورية في الحضارة الزراعية ما قبل الحديثة بحيث نستطيع رؤية الكيفية التي عملت فيها أشكال الدين القديمة عملها، فأن تكون متديناً تقليدياً في العالم الجديد الشجاع أمر في غاية الصعوبة. إن التحديث حقاً عملية مؤلمة دائماً. ففي التحديث يشعر الناس أنهم مُغَرَّبون وضائعون عندما تجعل تحولات أساسية تحدث في مجتمعهم العالم غريباً بحيث لا يمكنهم التعرف عليه. سوف نتتبع تأثير الحداثة على مسيحيي أوروبا وأمريكا، وعلى اليهود، وعلى مسلمي مصر وإيران. بعد ذلك سنكون في موقع نرى منه ما الذي يحاول الأصوليون فعله عندما بدؤوا بخلق هذا الشكل الديني الجديد في نهاية القرن التاسع عشر.

إن الأصوليين يشعرون أنهم يخوضون حرباً على قوى تهدد أكثر قيمهم قداسة، فأثناء حرب يصعب على المتحاربين أن يقدر كل طرف منهم مكانة الآخر، ولسوف نجد أن التحديث أدى إلى عملية استقطاب في المجتمع. لكن يتوجب علينا أن نحاول فهم ألم الجانب الآخر وهواجسه منعاً لتصاعد النزاع أحياناً. فالذين ينعمون بما أتاحته الحداثة من حريات وإنجازات ـ وأنا واحدة منهم ـ يجدون صعوبة في تفهم المحنة التي تسببها هذه الأشياء للأصوليين المتدينين. مع ذلك يشعر المرء أن التحديث ـ في أغلب الأحيان ـ ليس تحرراً بل هجوماً عدوانياً.

الفصل الأول

اليهود ـ المبشرون

من 1492م إلى 1700م

وقعت ثلاثة أمور هامة جداً في إسبانيا في عام 1492، وقد نُظر إليها على أنها أحداث استثنائية في حينها. لكن من خلال إدراك لاحق يمكننا أن ننظر إليها على أنها كانت سمة مميزة للمجتمع الجديد الذي كان يمر في مخاض مؤلم وبطيء على وشك الولادة في أوروبا الغربية خلال أواخر القرون التالية: الخامس عشر، والسادس عشر والسابع عشر؛ لقد شهدت هذه السنوات نشوء حضارتنا الغربية الحديثة. فما حدث في عام 1492 يلقي أيضاً الضوء على بعض هواجسنا ومعضلاتنا. **الحدث الأول** وقع في الثاني من شهر كانون الثاني، حين تمكنت جيوش الملك فرديناند والملكة إزابيلا ـ اللذين وحّدَ زواجهما مملكتي إيبريا القديمة، أراغون وقشتالة ـ ومكنتهما من هزيمة دولة المدينة في غرناطة. لقد شاهدت الحشود الراية المسيحية مرفوعة احتفالياً فوق أسوار المدينة بحماسة عميقة. فكما وصلتنا الأخبار، دقت أجراس الكنائس في أرجاء أوروبا احتفاءً بهذا الانتصار، لأن غرناطة كانت المعقل الإسلامي الأخير في العالم المسيحي. فالحملات الصليبية ضد الإسلام في الشرق الأوسط كانت قد باءت بالفشل، وتلا ذلك إخراج المسلمين من أوروبا. وفي عام 1499 خُيِّرَ المسلمون في إسبانيا بين اعتناق المسيحية أو الترحيل، وبذلك أصبحت أوروبا خالية من المسلمين بعد بقائهم فيها قروناً عديدة. **الحدث الثاني**: الذي وقع في هذه السنة الحاسمة كان في الحادي والثلاثين من آذار عندما وقّع فرديناند وإزابيلا مرسوم الطرد الذي أصدراه لتخليص إسبانيا من اليهود الذين خيّروا بين قبول التعميد أو الطرد. كان يهود كثيرون قد تحولوا إلى المسيحية، وبقوا في إسبانيا بسبب تعلقهم الشديد بها. بينما عبر نحو /80.000/ يهودي الحدود

إلى البرتغال، وهرب /50.000/ إلى الإمبراطورية العثمانية الجديدة، حيث لاقوا ترحيباً حاراً[1]. أما **الحدث الثالث** فكان له علاقة بأحد الحاضرين عند الاحتلال المسيحي لغرناطة. ففي شهر آب أبحر كولومبوس، تحت حماية فرديناند وإزابيلا، من إسبانيا كي يكتشف طريق تجارة جديداً إلى الهند، لكنه اكتشف الأمريكيتين بدلاً من ذلك.

تُظهر هذه الأحداث ـ معاً ـ عظمة وخراب الفترة الحديثة الأولى. لقد أوضحت رحلة كولومبوس أن سكان أوروبا كانوا على شفا عالم جديد. كانت الآفاق تتسع، وكانوا يدخلون عوالم لا مخططات لها جغرافياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وإنجازاتهم هذه سوف تجعلهم سادة الأرض. بيد أن للحداثة جانباً أكثر قتامة. فإسبانيا المسيحية كانت واحدة من أقوى الممالك في أوروبا، وأكثرها تقدماً. وكان فرديناند وإزابيلا يمران في عملية خلق إحدى الدول المركزية الحديثة التي كانت تظهر أيضاً في أجزاء أخرى من العالم المسيحي. لم يكن في وسع مملكة كهذه أن تتسامح مع المؤسسات ذات الحكم الذاتي، التي تسير ذاتياً مثل نقابة الحرفيين guilds، أو مع هيئة، أو مع التجمع اليهودي الذي كان يعود إلى الفترة القروسطية. فتوحيد إسبانيا الذي اكتمل بفتح غرناطة تبعه مرسوم تطهير عرقي، وأدى إلى فقدان اليهود والمسلمين أوطانهم. كانت الحداثة ـ للبعض ـ محفزة للقوى، محررة وساحرة، بينما خبرها آخرون قهرية غازية، ومدمرة. وقد استمر هذا النموذج عندما كانت الحداثة الأوروبية تمتد إلى أنحاء أخرى من الأرض، فبرنامج التحديث كان تنويرياً، وفي نهاية المطاف سوف يعلي قيماً إنسانية، لكنه في الوقت ذاته كان عدوانياً أيضاً. فمن خبر الحداثة على أنها هجمة أساساً سوف يصبح أصولياً في القرن العشرين.

في أواخر القرن الخامس عشر لم يكن باستطاعة الأوروبيين التنبؤ بفداحة التغير الذي دشنوه. فطوال السنوات الثلاثمئة التالية لن تحول أوروبا مجتمعها سياسياً واقتصادياً فقط بل ستنجز ثورة ثقافية أيضاً، وستغدو العقلانية العلمية نظام اليوم، وستطرد تدريجياً عادات العقل والقلب القديمة. هذا التحول الغربي الكبير سوف نعرضه في الفصل الثالث. علينا أن ننظر أولاً إلى الطريقة التي كان فيها الناس في حقبة ما قبل الحداثة يخبرون العالم، قبل أن نتمكن من تقدير مضامين هذا التحول. ففي جنوب إسبانيا كان الطلاب والمدرسون يناقشون متحمسين الأفكار الجديدة التي قدمتها النهضة الإيطالية. فرحلة كولومبوس كانت أمراً محالاً من دون اختراعات مثل البوصلة المغناطيسية أو من دون أحدث ابتكارات علم الفلك. وبحلول عام 1492 كانت العقلية

العلمية الغربية تصبح كفؤة بشكل أخّاذ. كان الناس يكتشفون ـ أكثر مما كانوا من قبل ـ قيمة ما أسماه الإغريق اللوغوس الذي كان يتوصل دائماً إلى شيء ما جديد.

لقد اكتشف الأوروبيون عالماً جديداً بأكمله، وكانوا يبلغون سيطرة غير مسبوقة على البيئة، لكنهم لم يكونوا قد استبعدوا الأساطير بعد. كان كولومبوس مُلمّاً بالعلم، لكنه كان مايزال داخل العالم الميثولوجي القديم. يبدو أنه كان من أسرة يهودية تحولت إلى المسيحية، ويبدو أنه كان لديه اهتمام بالقبالة، التراث الصوفي في اليهودية، لكنه كان مسيحياً ورعاً أراد أن يكسب العالم من أجل المسيح. كان يأمل بتأسيس قاعدة مسيحية عند وصوله إلى الهند، من أجل فتح القدس عسكرياً[2]. في هذه المرحلة كان الأوروبيون قد بدؤوا رحلتهم إلى الحداثة، لكنهم لم يكونوا حداثيين تماماً بالمعنى الذي نفهمه من كلمة الحداثة. فالأساطير المسيحية كانت ماتزال تعطي معنى لاستكشافاتهم العلمية والعقلانية.

كانت المسيحية تتغير بالرغم من كل ذلك، فأصبح الإسبان قادة حركة الإصلاح المضادة التي أدخلها مجلس ترنت trent (1545 ـ 1563) التي كانت حركة تحديثية جعلت الكاثوليكية القديمة على اتساق مع الكفاءة الانسيابية لأوروبا الجديدة. لقد أصبحت الكنيسة هيئة أكثر مركزية مثل الدولة الحديثة. لقد عزز هذا المجلس سلطة البابا والأساقفة، وتم إصدار كُتيّب عقيدة ـ لأول مرة ـ إلى المؤمنين بغية ضمان الاتساق في المعتقد. وكان ينبغي رفع المستوى التعليمي لرجال الدين كي يعظوا بفعالية أكثر. كما تمت عقلنة سر القربان وممارسات إيمانية أخرى. والطقوس التي كان لها معنى تام قبل قرن مضى، ولم تعد مجدية في هذا العهد الجديد، نُبذت. استمد الكثيرون من الكاثوليك الإسبان إلهاماً من مؤلفات الهولندي الإنساني النزعة إراسموس (1466 ـ 1536) الذي أراد أن يفعّل المسيحية من خلال العودة إلى الأصول، فكان شعاره «العودة إلى الينابيع Ad Fontes». لقد اعتقد إراسموس أن الدين المسيحي الحق للكنيسة الأولى قد دُفنَ تحت كومة لاهوت قروسطي لا حياة فيه. فمن خلال تعرية الإضافات اللاحقة، والعودة إلى المصادر ـ الكتاب المقدس، وآباء الكنيسة ـ سيستعيد المسيحيون لب الأناجيل الحي، ويمرون في ولادة جديدة.

لكن المساهمة الإسبانية الرئيسية لحركة الإصلاح المناهضة كانت صوفية. فأصبح مستكشفو العالم الروحي هم متصوفو إيبريا، مثلما كان الملاحون العظام يكتشفون مناطق جديدة من العالم المادي. كانت الصوفية تنتمي إلى عالم الأساطير، وعملت في عالم اللاشعور الذي كان الوصول إليه بالمقدرة العقلية أمراً عصياً، فكان لابد من معرفته

عبر طرق أخرى. مع ذلك أراد مصلحو إسبانيا المتصوفون جعل هذا الشكل من الروحانية أقل عشوائية وغرابة، وأقل اعتماداً على نزوات مستشارين غير أكفاء. فيوحنا الصليب (1552 - 1591) غربل أشكال التقوى الخرافية الأكثر لبساً، وجعل الطريقة الصوفية أكثر منهجية. فأصبح ينبغي على متصوفي العصر الجديد معرفة ما الذي عليهم توقعه عند انتقالهم من مرحلة إلى أخرى، ويتوجب عليهم تعلّم كيفية التعامل مع الشَّرَكْ، والأخطار في الحياة الداخلية، وأن يقوموا بتنمية قدراتهم الروحية بشكل مُثمر.

جماعة يسوع كانت أكثر حداثة ودلالة على الأشياء القادمة، وقد أسسها الجندي السابق **لويولا** Loyola (1491 - 1555). لقد جسدت الكفاءة والفعالية اللتين ستصبحان سمتين مميزتين للغرب الحديث. كان ليولا مصمماً على استغلال قدرة الأساطير عملياً. لم يكن لدى يسوعييه الوقت للقيام بالممارسات التأملية المطوّلة التي وضعها حنا الصليب. كانت /تدريباته الروحية/ تقدم عزلة منهجية واكتفاء ذاتياً لمدة ثلاثين يوماً. وكان يقدم دورة مكثفة في الصوفية لكل يسوعي. فما أن ينجز اليسوعي انتقالاً تاماً إلى المسيح حتى يتوجب عليه أن تكون لديه أولوياته، ومستعد للعمل. هذا التشديد على الطريقة والانضباط والتنظيم كان مماثلاً للعلم الجديد. فالشخص كان يحس بالله كقوة محركة تدفع اليسوعي في أرجاء العالم، أي طريقة المستكشفين ذاتها. كما نجد أن فرانسيس زافير xavier (1506 - 1552) ذهب في مهمة تبشيرية إلى اليابان، بينما مضى روبرت دي نوبيلي Nobili (1577 - 1656) إلى الهند، ومضى ماثيو ريتشي Ricci (1522 - 1610) للتبشير في الصين. ففي بدايات إسبانيا الحديثة لم يُترك الدين في الخلف، بل كان قادراً على أن يصلح ذاته، وأن يستغل رؤى الحداثة المشرقة كي يوسع من مدى رؤيته.

إن بداية إسبانيا الحديثة كانت جزءاً من حرس الحداثة المتقدم. كان على فرديناند وإزابيلا احتواء كل هذه الطاقة، فأخذا يسعيان إلى توحيد ممالك كانت مستقلة منفصلة وكان لابد من دمجها. في عام 1483 أنشأ الملك محاكم التفتيش الإسبانية الخاصة باليهود من أجل تقوية الالتزام الأيديولوجي في مملكته الموحدة. لقد أوجدا دولة مطلقة حديثة لكن لم يكن لديهما الموارد بحيث يسمحان لرعاياهم بحريات ثقافية من دون قيود عليها. قام رجال التفتيش بملاحقة المنشقين، وأجبروهم على إنكار «هرطقتهم». كلمة هرطقة هي كلمة يونانية أصلاً، ومعناها «أن يمضي المرء في طريقه». لم تكن محاكم التفتيش الإسبانية محاولة قديمة من أجل الحفاظ على عالم الماضي، بل تحديثاً

استخدمه الملوك من أجل خلق وحدة قومية[3]. كانوا يعلمون تماماً أن الدين قد يكون قوة ثورية متفجرة. فالحكام البروتستانت في دول كإنجلترا لم تأخذهم رحمة بالمنشقين الكاثوليك الذين كانوا يعدّون أعداء للدين. إن هذا النوع من الإكراه كان ـ كما سنرى ـ جزءاً من عملية التحديث في أغلب الأحيان. كان اليهود هم الضحايا الرئيسيين لمحاكم التفتيش، وسوف نناقش ردة الفعل اليهودية على هذه الحداثة العدوانية. توضح هذه التجربة السبل الكثيرة التي سوف يردُّ بها أناس كثيرون في أجزاء أخرى من العالم على عملية التحديث.

محاكم التفتيش التي فرضت في إسبانيا على المناطق الإسلامية السابقة كانت كارثة على يهود إبريا. لقد عاشت الأديان الثلاثة ـ الإسلام والمسيحية واليهودية ـ معاً في حالة انسجام نسبي في الدولة الإسلامية طوال أكثر من ستمئة عام. لقد نعم اليهود ـ على وجه الخصوص ـ بنهضة ثقافية وروحية في إسبانيا، ولم يتعرضوا للمذابح التي كانت قدر اليهود في أوروبا[4]. كانت الجيوش المسيحية تحمل معها العداء للسامية أثناء تقدمها في شبه جزيرة إبريا. ففي عام 1378 و 1396 هاجم المسيحيون التجمعات اليهودية في أراغون وقشتالة، وجرّوا اليهود إلى أجران المعمودية، وتحت التهديد بالقتل أجبروهم على التنصر. ففي أراغون وعظ الراهب الدومينيكاني فنسنت فرير Ferrer (1350 ـ 1419)، وكان يحرض بانتظام على القيام بأعمال شغب معادية للسامية. كما أنه نظم مناظرات بين أحبار يهود ورجال كهنوت مسيحيين من أجل القضاء على اليهودية. لذلك حاول بعض اليهود تفادي الاضطهاد فتحولوا طواعية إلى المسيحية، ورسمياً كانوا يُعرفون باسم كونفيرسوس Conversos أي المتحولون، مع أن المسيحيين كانوا يطلقون عليهم اسم مارانوس Marranos أي الخنازير، وهذه كلمة إساءة تبناها بعض المتنصرين اليهود كيافطة اعتزاز. أما الأحبار فقد حذّروا اليهود من التحول إلى المسيحية، لكن «المسيحيين الجدد» كما كانوا يُسمون ازدهرت أحوالهم في بداية الأمر فأصبحوا أثرياء. أصبح بعضهم كهنة ذوي مراتب عالية، وتزوج آخرون من أفضل العائلات، وحقق كثيرون نجاحاً باهراً في التجارة. لقد أدت هذه الحالة إلى نشوء مشكلات جديدة ذلك لأن «المسيحيين القدامى»، كرهوا الحركة الصاعدة للمسيحيين الجدد. لقد شهدت الفترة الواقعة بين عام 1449 و 1474 أعمال شغب متكررة ضد اليهود المتنصرين، فكانوا يُقتلون وتُدمر أملاكهم، أو كانوا يطردون من المدينة[5].

شعر فرديناند وإزابيلا بالانزعاج من هذا التطور لأن اعتناق اليهود للمسيحية كان يسبب انقسامات جديدة في مملكتهما بدلاً من أن يقويها. وكانا يشعران بالضيق عندما

تردهم تقارير بأن بعض المسيحيين الجدد قد ارتدوا إلى دينهم القديم، وعاشوا يهوداً في الخفاء. لقد قيل إن اليهود كانوا يؤلفون حركة سرية تحرض اليهود المتنصرين على العودة إلى اليهودية. لقد تلقى رجال محاكم التفتيش أوامر بملاحقة من كان بالإمكان معرفته من خلال رفض أكل لحم الخنزير، أو رفض العمل في يوم السبت. أما من كان تحت الشبهة فكان يعذب حتى يعترف بكفره، ويقدم معلومات عن يهود متخفين آخرين. فخلال السنوات الاثنتي عشرة الأولى على إنشاء محاكم التفتيش قُتِل /13000/ يهودي. كما قُتل أو سجن كثيرون ممن كانوا مخلصين للكاثوليكية أو صودرت أملاكهم. هذه التجربة غير العادية جعلت الكثيرين من المتنصرين يشعرون بالمرارة والريبة تجاه دينهم الجديد[6].

وبعد أن هَزم فرديناند وإزابيلا غرناطة في عام 1492 ورثا معها يهوداً كثيرين. بعد ذلك وقّعا مرسوماً يقضي بطرد اليهود كحل نهائي للمشكلة اليهودية، وبذلك تم تدمير اليهودية الإسبانية. اعتنق نحو /70.000/ منهم المسيحية، وبقوا في إسبانيا كي يعانوا على يد محاكم التفتيش. بينما ذهب نحو /130.000/ شخص إلى الشتات. لقد أقام اليهود الحداد في كل أرجاء العالم على خسارة اليهودية الإسبانية، وعدّوها أكبر كارثة تحل بشعبهم منذ تدمير الهيكل في أورشليم في عام 70 ق.م عندما فقد اليهود أرضهم، وأُجبروا على الذهاب إلى المنفى في تجمعات متفرقة خارج فلسطين، أي إلى الشتات. كان النفي فكرة مؤلمة مهيمنة على الحياة اليهودية. بدأ طردهم من إسبانيا في عام 1492 في نهاية قرن شهد طردهم من أوروبا. ففي عام 1441 طُردوا من فيينا ولينز، ومن كولون في عام 1424، ومن أوس بورغ عام 1439 ومن بافاريا عام 1442، ومن مدن التاج في مورافيا عام 1454، ومن بروجيا عام 1485، ومن سنز عام 1486، ومن بارما عام 1488، ومن ميلانو ولوكا عام 1489، ومن توسكانيا عام 1494. اندفع اليهود شرقاً تدريجياً كي يؤسسوا ـ كما ظنوا ـ موطئ قدم لهم في بولندا. وهكذا فقد بدا النفي مرضاً مستوطناً وجزءاً لا بد منه للشرط اليهودي.

لكن لجأ بعضهم إلى شمالي إفريقيا، وإلى أقاليم البلقان في الإمبراطورية العثمانية. كانوا معتادين على المجتمع المسلم، لكن فقدانهم لإسبانيا ـ أو كما يسمونه (Sefarad) أحدث جرحاً نفسياً عميقاً. لقد شعر هؤلاء اليهود السفرديم أنهم هم وكل شيء آخر لم يكونوا في المكان الصحيح بل في المكان الخاطئ[8]. فالنفي هو اقتلاع روحي بقدر ما هو اقتلاع جسدي، وعالم المنفى عالم غير مألوف، وبالتالي عالم دون معنى. إن اقتلاعاً عنيفاً يأخذ معه كل الدعامات العادية يفجر عالمنا، يخطفنا ـ وإلى الأبد ـ من أماكن

عابقة بالذكريات الحاسمة لهويتنا، ويرمينا ـ وإلى الأبد ـ في بيئة غريبة، ويجعلنا نحس أن وجودنا ذاته مهدد بالخطر. وعندما يرتبط النفي بقسوة بشرية فإنه يثير أسئلة مُلحّة حول مسألة الشر في العالم الذي يُفترض أن إلهاً رحيماً خلقه.

كانت تجربة يهود السفرديم شكلاً متطرفاً للاقتلاع والاجتثاث، وسوف تمر بها ـ في مرحلة تالية ـ شعوب عندما تقع في عملية تحديث عدوانية، ولسوف نرى أنه ما أن مدت الحضارة الغربية الحديثة جذورها في بيئة غريبة، حتى حولت الحضارة بشكل عنيف جداً لدرجة أن الناس شعروا بالاستلاب وفقدان الاتجاه. لقد تم اجتياح العالم القديم، والعالم الجديد كان شديد الغرابة لدرجة أن الناس لم يستطيعوا التعرف على محيطهم الذي كان مألوفاً لديهم، ولم يتمكنوا من خلق معنى لحياتهم. وسوف يصبح كثيرون مقتنعين ـ مثلما اقتنع السفرديم ـ أن وجودهم ذاته بات مهدداً. إنهم سيشعرون بالخوف من الإبادة والانقراض. ففي وسط ارتباكهم وألمهم سيفعل الكثيرون ما فعله بعض المنفيين الإسبان، ويعودون إلى الدين. لكن طالما أن حياتهم قد تغيرت كثيراً، عليهم أن يطوروا أشكال إيمان جديدة، كي يجعلوا التراثات القديمة تتحدث إليهم في ظروفهم المتغيرة جذرياً.

لكن هذا سوف يستغرق زمناً. ففي مطلع القرن السادس عشر وجد اليهود المنفيون أن اليهودية التقليدية لم تفعل لهم شيئاً. لقد بدت الكارثة لهم من دون سابقة لها، ووجدوا أن أشكال التقوى القديمة لم تعد فعالة. تحول بعضهم إلى انتظار قدوم المسيح المخلص، ملك ممسوح بالزيت من آل داؤود كي يضع حداً لنفيهم، وليعيدهم إلى الأرض الموعودة. فبعض التراثات اليهودية تحدثت عن كارثة مباشرة قبيل ظهور المسيح. وهكذا فقد خطر لبعض المنفيين السفرديم ـ الذين لجؤوا إلى البلقان ـ أن المعاناة والاضطهاد اللذين حلا بهم، وبالكثير من أخوانهم اليهود في أوروبا إنما كان يعني شيئاً واحداً فقط؛ لابد أن هذا هو وقت الحساب الذي تنبأ به الأنبياء والحكماء، وسموه «آلام ولادة المسيح». فمن هذا الألم سوف يأتي الخلاص وحياة جديدة[9]. أما شعوب أخرى ـ تلك التي شعرت أن دخول الحداثة قد دمر عالمها القديم ـ فسوف تطور أيضاً آمالاً ألفية. لكن حركة انتظار قدوم المسيا إشكالي بحد ذاته، ذلك لأن كل حركة انتظار للمسيا قد تم تيئيسها. لقد تجنب اليهود هذه الإشكالية بإيجاد حل مقنع أكثر، عندما طوروا أساطير جديدة.

انتقلت جماعة من السفرديم من البلقان كي تستقر في صفد والجليل في فلسطين. في المسيحية تراث يقول إن المسيا المنتظر سوف يعلن عن نفسه في الجليل عند قدومه،

كما أن المنفيين الإسبان أرادوا أن يكونوا أول من يرحب به[10]. كما وجد بعضهم في إسحاق لوريا (1544 - 1572) اليهودي الأشكنازي قديساً استقر في صفد، وكان أول من عبر عن هذه الأسطورة الجديدة، وبذلك أسس شكلاً من القبالة ماتزال تحمل اسمه. أما نحن فإننا نقول إن لوريا قد اخترع هذه الأسطورة وإنه كان منسجماً تماماً مع رغبات ومخاوف شعبه اللاشعورية لدرجة أنه استطاع أن يطور قصة تخيلية جلبت الراحة والأمل ليس للمنفيين في صفد فحسب بل إلى اليهود في أنحاء العالم. إننا نقول هذا لأننا نؤمن بالخطاب العقلاني، ونجد صعوبة في قبول نظرة عالمية ميثولوجية ما قبل حديثة. فتلاميذ لوريا لم يفهموه على أنه اخترع أسطورته، بل قالوا إن الأسطورة قد أفصحت عن نفسها له. بالنسبة لامرئ غير منتم - أي ليس معنياً بطقوس وقبالة لوريا وممارساته - ستبدو هذه القصة الملفقة شاذة وغريبة. زد على ذلك أنها لا تحمل أي تشابه مع قصة الخلاص في سفر التكوين. لكن بالنسبة لقبالي من صفد منغمس في ممارسات الشعائر والتأمل التي وصفها لوريا، إنما تنطوي على صدمة النفي، وأوجدت له معنى تاماً. لقد أوحت أو كشفت حقيقة كانت واضحة من ذي قبل، وخاطبت بقوة كبيرة شرط اليهود في مطلع الفترة الحديثة لدرجة أنها نالت قوة فورية دافعة لها. لقد أنارت عالمهم المظلم، وجعلت الحياة ليست محتملة فقط بل بهيجة أيضاً.

عندما تواجه أسطورة الخلق التي صاغها لوريا شخصاً حداثياً فإنه سوف يسأل: «هل حدث هذا فعلاً؟». فالأحداث تبدو غير محتملة الوقوع، ولا يمكن إثباتها، وبالتالي سوف نستبعدها على أنها زائفة، طالما أننا نقبل رواية عقلانية فقط للحقيقة، أي إننا قد فقدنا المعنى. فعلى سبيل المثال لقد طورنا نظرة علمية للتاريخ الذي نراه كتعاقب أحداث فريدة. لكن في العالم ما قبل الحديث، لم يكن الناس يرون أحداث التاريخ على أنها متفردة بل كانت تعدّ أمثلة على قوانين خالدة، أي تجليات واقع ثابت لا زمن له. من المحتمل أن يقع حدث تاريخي أكثر من مرة، لكن كل الأحداث الدنيوية عبّرت عن قوانين الوجود الأساسية. ففي الكتاب المقدس مثلاً ينشق بحر إعجازياً في مناسبتين على الأقل كي يُمكّن الإسرائيليين من القيام بشعيرة العبور، وأطفال إسرائيل غالباً يهبطون في مصر، ثم يقومون برحلة العودة إلى أرض الميعاد. النفي هو أحد أكثر الموضوعات تكراراً في التوراة، هذا النفي الذي صبغ الوجود اليهودي كله، ويظهر عدم توازن في أساس الوجود. لقد تصدت قبالة لوريا إلى هذه المشكلة عن طريق العودة إلى البداية كي تتحرى النفي الذي بدا أنه هو هذه القوة الأساسية، وكشف مغزاه الكامل، مثلما ينبغي أن تفعل كل ميثولوجيا.

في أسطورة لوريا تبدأ عملية الخلق بنفي طوعي، إنها تبدأ بالسؤال التالي:

كيف كان وجود العالم ممكناً، إذا كان الله كلي القدرة؟ الإجابة هي معتقد الانسحاب Zimzum، أي انسحاب الرب الأزلي غير المُدْرَك الذي أسماه القباليون (Einsof) «أي الأزلي». كان عليه أن ينكمش على ذاته، وكأنما يخلي منطقة ضمن ذاته كي يفسح مجالاً للعالم. وبالتالي فقد بدأ الخلق بفعل عدم رحمة إلهي: في رغبته الرحيمة كي يجعل ذاته معروفاً في خلقه، ويعرفه خلقه، قام الأزلي بنفي على جزء من ذاته. كانت هذه عملية عنيفة لانفجارات، وكوارث بدئية، وبدايات زائفة، بدت للمنفيين السفرديم تقييماً أكثر دقة للعالم الذي عاشوا فيه، ولم يكن الأمر على غرار الخلق السلمي التراتبي كما ورد في سفر التكوين. ففي مرحلة مبكرة في عملية لوريا حاول الأزلي ملء الفراغ الذي أحدثه الانسحاب بالنور الإلهي، لكن الأوعية أو الأنابيب التي كان من المفترض أن تنقل النور الإلهي تهشمت تحت تأثير الإجهاد (strain). جذوات من النور الإلهي في الأنابيب سقطت في اللجة، ذلك لم يكن الله. بعد «تحطم الأواني» هذا، عادت بعض الجذوات إلى الربوبية، لكن بقي بعضها حبيساً في هذا العالم الذي لا رب له Godless realm، هذا العالم مليء بقدرة شر كامنة لدرجة أن الأزلي قد طهر ذاته في عملية الانسحاب. بعد هذه الكارثة كان الخلق منحرفاً، أي كانت الأشياء في المكان الخاطئ. فعندما خلق آدم كان في وسعه تصحيح الوضع، لكنه لم يفعل، ولو أنه فعل ذلك لكان انتهى النفي الإلهي في السبت الأول. لكن آدم قد أخطأ، ومن تلك الفترة فصاعداً حُفظت الجذوات الإلهية في الأشياء المادية، والشيكنة Shekhina أو الحضور الإلهي ـ الذي هو الأقرب ـ تجول في العالم، إننا نصل إلى خوف من الإلهي على الأرض، نفي أبدي، وتوق إلى الاتحاد مع الربوبية[11].

هذه مجرد حكاية خيالية، لكن إذا ما سئل قباليو صفد فيما إذا كانوا يعتقدون أن ذلك قد حدث فعلاً، فإنهم يرون أن هذا السؤال غير لائق. فالحدث البدئي الموصوف في الأسطورة ليس مجرد حدث وقع مرة في الماضي البعيد، بل يحدث طوال الوقت. فهنا ليس لدينا مفهوم أو كلمة لحدث كهذا، لأن مجتمعنا العقلاني يفكر بالزمن بطريقة تسلسلية صارمة. فلو سأل أحد المتعبدين في اليوسيز ـ في اليونان القديمة ـ فيما إذا كان باستطاعتهم إثبات أن بيرسفون أوقفت سجينة عند الإله بلوتو في العالم السفلي، وأن أمها ديمتر هامت على وجهها حداداً على فقدان ابنتها، فإن هذا السؤال سوف يربكهم بالتأكيد. كيف يتسنى لهم أن يتأكدوا أن بيرسفون عادت حقاً إلى الأرض مثلما تروي

الأسطورة؟ فبما أن الإيقاع الأساسي للحياة، الذي كشفته الأسطورة كان يحدث فعلاً، أي الحقول كانت تحصد، وبذار القمح الموضوع في أوعية تحت الأرض كان يبذر في الموعد الصحيح، وأخيراً كان الحَبُ ينمو[12]. لقد أشارت الأساطير وظاهرة الحصاد إلى شيء أساسي وكوني حول العالم. كما أن كلمة قارب boat والكلمة الفرنسية bateau تشيران إلى واقع عرضي ومستقل عن أي منهما. ومن المحتمل أن يقدم اليهود السفرديم إجابة مماثلة.

لقد كان النفي قانوناً أساسياً للوجود، وحيثما نظرت كان اليهود غرباء مقتلعين من جذورهم. لقد عرف حتى الأغيار Gentiles الضياع واليأس، وعانوا من إحساس أنهم لم يكونوا في موقعهم في العالم، كما تشهد الأساطير الكونية على الكائنات البشرية الأولى بعد طردها من فردوس مفقود بدئي. فالقصة المعقدة التي أوجدها لوريا، جعلته واضحاً بطريقة جديدة كلياً. إن نفي الشيكنة، وحياتهم كشعب ليس في موقعه، لم يكونا حقيقتين منفصلتين، بل حقيقة واحدة، وذات الحقيقة، أظهر الانسحاب أن الذات كانت منقوشة على أرضية الوجود ذاته. فلوريا لم يكن كاتباً، وخلال حياته لم تكن تعاليمه معروفة إلا لدى قلة من الناس فقط[13]. لقد قام تلاميذه بتدوين تعاليمه للأجيال التالية، وقام آخرون بنشرها في أوروبا. بحلول عام 1650 كانت قبالة لوريا قد أصبحت حركة جماهيرية، وأصبحت النظام الميثولوجي الذي يلقى القبول بين اليهود في تلك الفترة[14].

لاقت القبالة قبولاً ليس لأنه كان بالإمكان إثباتها عقلانياً أو علمياً، فليس بالإمكان ذلك، إنها ـ وبكل جلاء ـ تناقض سفر التكوين في كل تفصيل من تفاصيلها، بيد أن قراءة حرفية للكتاب المقدس هي هاجس حديث ينبع من سيطرة العقلاني على الوعي الأسطوري. فقبل الفترة الحديثة عرف اليهود والمسيحيون والمسلمون ـ تفسيرات باطنية esoteric رمزية ومجازية لنصوصهم المقدسة. فبما أن كلمة الله كانت أزلية كانت قادرة أن تقدم معاني كثيرة. ولذلك لم يكن اليهود يشعرون بالأسى ـ مثلما يشعر متدينون معاصرون كثر ـ من انحراف لوريا عن المعنى الواضح للتوق. لقد خاطبت أسطورته اليهود بكل ثقة لأنها كانت تقدم تفسيراً لحياتهم، وتزودهم بمعنى لحياتهم. فبدلاً من أن يكون اليهود شعباً مهمشاً مرمياً خارج العالم المعاصر الذي كان يتشكل في عالم الوجود، أصبحت تجربتهم في حالة انسجام مع أكثر قوانين الوجود أساسية؛ فالله ذاته قد تعرض للنفي، وكل شيء في الخلق وُضع في غير مكانه منذ البداية. كانت الجذوات الإلهية محتجزة في المادة، ولأن الخير مجبر على الصراع ضد

الشر، شكّل كل ذلك حقيقة حياتية كلّية الحضور. يضاف إلى ذلك، أن اليهود لم يكونوا أرفاضاً أو منبوذين، بل فاعلين أساسيين في عملية الخلاص، وأن بالإمكان إنهاء هذا النفي الكوني بالتقيد التام بوصايا التوراة، وبالالتزام بشعائر خاصة تم تطويرها في صفد، وبهذه الطريقة استطاع اليهود التأثير على عودة الشيكنة إلى الربوبية، وعودة اليهود إلى أرض الميعاد، وعودة بقية العالم إلى حالته السوية[15].

حافظت هذه الأسطورة على أهميتها بين اليهود. فبعد الهولوكست وجد البعض أن بوسعهم أن يروا الله على أنه انسحاب الألوهة الضعيفة ومعاناتها، الألوهة التي ليست في حالة تحكم بالخلق[16]. فصورة الجذوات الإلهية مختزنة في المادة، ومهمة الإعادة Tikkum ماتزالان تلهمان حركات يهودية أصولية وحداثية. كانت قبالة لوريا ككل أسطورة حقة، إيحاءً أظهر لليهود الشكل الذي كانت عليه حياتهم أساساً، وما معنى حياتهم. لقد احتوت الأسطورة حقيقتها الخاصة بها، وكانت عند مستوى عميق واضحة ذاتياً. لم يكن بوسعها أن تتلقى، أو تتطلب شرحاً عقلانياً. ففي يومنا هذا، ينبغي أن نسمي أسطورة لوريا رمزاً، أو كناية، ولا ينبغي أن نعقلنها. ففي اللغة الإغريقية كلمة Symbol كانت أصلاً تعني أن ترمي شيئين معاً بحيث يصبحان غير منفصلين. فأخذ الغربيون يقولون إن شعيرة ما أو أيقونة ما كانت مجرد «رمز».

الأسطورة ـ في الدين التراثي ـ ليست منفصلة عن المعتقد الذي يجلب حقيقة أبدية إلى حياة المتعبد الدنيوية من خلال الطقوس والممارسات التأملية. فما كان لطاقة قبالة لوريا الرمزية أن تصبح حاسمة جداً للتجربة اليهودية لو لم يتم التعبير عنها في أكثر الطقوس بلاغة، الطقوس التي كانت تثير داخل المنفيين إحساساً ذا معنى متسامٍ. ففي صفد صمم القباليون شعائر خاصة تشرعن لاهوت لوريا. كانوا يسهرون الليل كي يساعدهم في التعرف على الشيكنة التي تصوروها امرأة في حالة محنة هائمة في أرجاء العالم، تواقة إلى مصدرها الإلهي. ينهضون في منتصف الليل، ويخلعون أحذيتهم، ويبكون ويعفرون وجوههم بالتراب، يسهرون طوال الليل يبتهلون إلى الله مثل عاشقين، وينبذون ألم الانفصال الذي يكمن في قلب محنة بشرية كهذه، وهو أمر مركزي في معاناة النفي. كانت لديهم بعض الممارسات ككفارة: الصوم، والجلد، والتدحرج في الثلج، كان القباليون يمضون في مشي طويل في الريف هائمين مثل الشيكنة، ويمثلون إحساسهم الخاص بالتشرد. وتؤكد الشريعة اليهودية أن الصلاة لها قوتها ومعناها الأكثر عمقاً، عندما تؤدى جماعياً فقط، أو ما لايقل عن عشرة رجال. لكن في صفد فقد وُجّه الرجال أن يصلوا منفردين كي يخبروا إحساسهم الواقعي بالوحدة والهشاشة في

العالم. هذه الصلاة الإفرادية قد وضعت مسافة بين اليهود وبين بقية المجتمع، وهيّأتهم لنوع مختلف من التجربة، وساعدتهم في تذوق عزلة خطر جديد في عالم كان يهدد وجودهم[17].

لكن لوريا كان صلباً حين قال إنه لا ينبغي أن يكون هناك استغراق في الندب، بل على القباليين أن يعملوا عبر حزنهم بطريقة صارمة لها أسلوبها حتى يبلغوا درجة من البهجة. فطقوس منتصف الليل كانت تنتهي دائماً عند الفجر بالتأمل في الاتحاد النهائي بين الشيكنة والأزلي، وبالتالي نهاية انفصال البشرية عن الإلهي. لقد تعلم القبالي أن يتخيل كل عضو من أعضائه مزاراً أرضياً للحضور الإلهي[18]. فجميع الأديان العالمية تؤكد أن لا وجود لروحانية حقة إذا لم تكن تفضي إلى رحمة عملية، فكانت قبالة لوريا مخلصة لهذه الرؤية. هناك كفارات قاسية عن أخطاء توقع ضرراً بالآخرين: كالاستغلال الجنسي، والغيبة الشريرة، وتحقير المرء لزملائه، وعدم تكريم الوالدين[19].

كان القباليون يتلقون التدريبات الصوفية التي نشأت في معظم الأديان العالمية، التدريبات الروحية تساعد الخبير في الوصول إلى المناطق الأكثر عمقاً في النفس، ومن ثمّ يحصل على بصيرة حدسية. ففي صفد تركز التأمل على إعادة تشكيل بارع تفصيلي للحروف التي تشكل كلمة اسم الله. فحالات التركيز هذه Kawwanot تساعد القبالي أن يصبح مدركاً لأثر الإلهي داخل نفسه. وكما يعتقد القباليون الكبار، سوف يصبح نبياً قادراً على نطق أسطورة جديدة، وأن يظهر إلى النور حقيقة دينية غير معروفة حتى الآن، أي مثلما فعل لوريا تماماً. هذا التأمل كان يجلب للقباليين بهجة غامرة بكل تأكيد. قال أحد تلاميذ لوريا حاييم فيتال (1542 - 1620) إنه في حالة النشوة كان يرتجف ويرتعد تعجباً ورهبة. لقد رأى القباليون رؤى، وعبروا عن تسامٍ نشوي غير لهم شكل العالم في زمن بدا العالم لهم قاسياً وغريباً عنهم[20].

لقد حقق الفكر العقلاني نجاحاً مذهلاً في المجال العلمي، لكن ليس بوسعه أن يسكّن أو يهدهد حزننا. فبعد الكارثة الإسبانية وجد القباليون أن القواعد العقلانية للفلسفة التي كانت معروفة بين يهود الأندلس لم يكن باستطاعتها أن تخاطب ألمهم. بدت الحياة خالية من المعنى، فمن دون معنى يسقط البشر في لجة اليأس. ولكي يجعلوا الحياة محتملة تحول المنفيون إلى الأساطير الصوفية التي مكنتهم من إقامة اتصال مع مصادر ألمهم اللاشعورية، وضياعهم، ورغبتهم، فأرست حياتهم في رؤيا جلبت لهم الراحة والعزاء.

يجب أن نشير إلى أن لوريا وتلاميذه لم يكونوا مثل أغناطيوس لويولا Loyola،

إنهم لم يضعوا خططاً عملية لخلاص اليهود سياسياً. استقر القباليون في فلسطين، لكنهم لم يكونوا صهاينة، فلوريا لم يحرض اليهود على إنهاء نفيهم بالهجرة إلى الأرض المقدسة. إنه لم يستخدم أسطورته، أو رؤيته الصوفية لخلق إيديولوجيا تصلح لأن تكون برنامج عمل من أجل التنفيذ، فهذا الأمر لم يكن وظيفة الأساطير. هذا التخطيط العملي والنشاط السياسي كان في مملكة اللوغوس - فكر استطرادي عقلاني. كان لوريا يعرف أن مهمته بوصفه متصوفاً هي أن ينقذ اليهود من يأس روحي ووجودي. وعندما طُبقت هذه الأساطير - في مرحلة لاحقة - على عالم السياسة العملي كانت النتائج كارثية.

العقائد من دون اعتقاد ومن دون صلاة لا معنى لها. فلولا الطقوس والشعائر الخاصة التي تجعل الأسطورة في متناول القباليين لكانت قصة الخلق التي صاغها لوريا من دون معنى، ففي سياق القربان المقدس أصبح أي معتقد ديني ذا معنى. فطالما كان الناس محرومين من ذلك النوع من النشاط الروحي فإنهم يفقدون دينهم. هذا ما حدث لبعض اليهود الذين قرروا اعتناق المسيحية، والبقاء في شبه جزيرة إيبريا. لقد حصل الشيء ذاته مع حداثيين كثر لم يعودوا يتأملون، أو يؤدون طقوساً، أو يشاركون في أي طقس مقدس، فوجدوا - بعد مدة - أن أساطير الدين لا تعني لهم شيئاً. كان معظم اليهود المتنصرين قادرين على التماهي كلياً مع الكاثوليكية. لقد أصبح المصلحان جوان دو فالدي Valdes (1500 - 1541) وجون لويس ڤيڤس Vives (1492 - 1540) قائدين بارزين للحركة المناهضة للإصلاح. وبذلك قدما مساهمة هامة في الثقافة الحديثة المبكرة، وكذلك فعل كل من اليهود العلمانيين وماركس، وفرويد، ودوركايم، وآينشتاين، دولودفيغ وأينشتاين، الذين كان لهم تأثير عميق على الحداثة التالية بعد أن تم استيعابهم في التيار الرئيسي للمجتمع.

واحدة من أبرز اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية هي تريزا الأفيلية (1515 - 1582) معلمة يوحنا الصليب الخاصة، ومرشدته، والمرأة الأولى التي تم الإعلان أنها طبيبة الكنيسة. كانت رائدة في إصلاح الروحانية في إسبانيا، وكانت مهتمة جداً لدرجة أن من لم يحصل من النساء على الفائدة من تعليم جيد كن يتلقين ممارسات صوفية على أيدي مرشدين روحيين، هؤلاء كن يتلقين أساساً ملائماً في المسائل الدينية. وكانت تؤكد أن حالات النشوة الهستيرية، والرؤى Vision ليس لها علاقة بالقداسة. فالصوفية تتطلب مهارة كبيرة في التركيز المنضبط، وشخصية متوازنة، وانتقال عاقل بهيج، هذا كله يجب أن يتكامل مع أسلوب رشيق منضبط يتلاءم مع الحياة السوية. لقد كانت حداثية ومتصوفة عبقرية، ولو أنها بقيت في اليهودية لكان لديها فرصة تطوير هذه

النعمة، ذلك لأن الرجال فقط هم من كان يسمح لهم بممارسة القبالة. مع ذلك فقد بقيت روحانيتها يهودية. في كتابها /القلعة الداخلية/ تضع مخططاً لرحلة الروح عبر سبع قاعات سماوية حتى تصل إلى الله. وهذا المخطط يحمل تشابهاً مع /صوفية العرش Throne Mysticism/ التي ازدهرت بين اليهود من القرن الأول حتى القرن الثاني عشر. تريزا كانت كاثوليكية مخلصة ورعة، لكنها بوصفها مصلحة كانت ماتزال يهودية، وعلّمت راهباتها أن يفعلن الشيء ذاته.

في حالة تريزا، كانت اليهودية والمسيحية قادرتين على الاندماج بشكل مثمر، لكن يهوداً آخرين تحولوا إلى المسيحية كانوا يعانون صراعاً داخلهم. وهذه هي حالة توماس دو توركومادا Torquemada (1420 - 1498) المحقق الأول في محاكم التفتيش. الحماسة التي حاول من خلالها طمس اليهودية في إسبانيا كانت محاولة لاشعورية كي يجتث الدين القديم من قلبه. لكن معظم اليهود الذين اعتنقوا المسيحية قسراً لم ينتقلوا تماماً إلى الدين الجديد، وكان هذا أمراً مذهلاً. كانت محاكم التفتيش تراقبهم عن كثب بعد تعميدهم، فعاشوا في خوف مستمر من الاعتقال لأدنى تهمة كانت توجه إليهم. فإشعال الشموع مساء يوم الجمعة، أو رفض أكل المحار كان يؤدي إلى السجن أو التعذيب، أو الموت، أو مصادرة ممتلكات الشخص كحد أدنى، نتيجة لذلك أصبح البعض غريباً عن الدين كله تماماً. إنهم لم يستطيعوا أن يتماهوا مع الكاثوليكية تماماً، وهذا ما حول حياتهم إلى بؤس، وبمرور السنين أصبحت اليهودية ذكرى بعيدة غير واقعية. فبعد الطرد الكبير عام 1492 لم يتمكن اليهود من ممارسة شعائرهم في إسبانيا، وإذا رغب اليهود المتمسحون بممارسة دينهم سراً لم يكن لديهم وسائل التعلم حول الشريعة اليهودية، أو الممارسة الطقوسية. وهذا ما جعلهم يفتقرون إلى الولاء لأي دين. فقبل أن تصبح العلمانية، أو الإلحاد، أو اللامبالاة تجاه الدين أمراً شائعاً في أوروبا، نجد أمثلة على هذه المواقف الحديثة بين اليهود المارونز في شبه جزيرة إبريا وفقاً للعلامة الإسرائيلي يتمياهو يوڤيل Yitmiyahu كان أمراً عادياً أن يكون المتمسح اليهودي ريبياً تجاه الدين. فعلى سبيل المثال كان فيرناندو لاكاباليريا Lacaballeria وأفراد أسرته منخرطين في السياسة والفن والأدب، ولم يكن لديهم اهتمام بالدين على الإطلاق. فبيدرو يسخر علانية من كونه مسيحياً زائفاً، وقال إن هذا جعله حراً أن يفعل ما يريد من دون اكتراث بالمبادئ والطقوس المقدسة[24]. ففي عام 1492 أُحضر شخص يدعى ألفارو دومونتال أمام محاكم التفتيش لأنه أكل الجبن واللحم خلال الصوم الكبير، فخرق بذلك الصوم المسيحي والشريعة

اليهودية. لم يكن يشعر ـ كما يبدو ـ بالتزام تجاه هذين الدينين، لكن ألفارو نجا من العقوبة بعد أن دفع غرامة. شعر أن لا علاقة له بالكاثوليكية بعد أن قتلت محاكم التفتيش والديه لاتباعهما اليهودية سراً، فقامت بنبش عظامهما، وحرقتها، وصادرت أملاكهما[25]. نال ألفارو الحرمان الديني لأنه كان غير قادر على الاحتفاظ بأية رابطة تربطه باليهودية. وعندما كان في السبعين من عمره سجنته محاكم التفتيش لأنه أنكر عمداً معتقد الحياة الآخرة. لقد قال في أكثر من مناسبة «دعني أكن صالحاً ها هنا طالما أني لا أعرف إذا كان هناك أي شيء بعد هذه الحياة»[26].

كانت قناعة ألفارو تعني أن زوج أخته فيرناندو دو روجاس Rojas (1465 ـ 1541) مؤلف الرومانسية التراجيكوميدية Celestina محط شبهة، بعد أن تظهر بمسيحية خارجية، في مؤلفه هذا نجد علمانية صرفة ميالة إلى المبالغة، ليس هناك إله، الحب هو القيمة الأعلى، وعندما يموت الحب يصبح العالم أرضاً يباباً. في نهاية المسرحية يندب بلبريو Pleberio انتحار ابنته التي أعطت معنى لحياته: «آه أيها العالم، عندما كنت شاباً حسبت أن هناك نظاماً يحكمك، ويحكم أفعالك، أما الآن فإنك تبدو مثل متاهة من الأخطاء، صحراء مرعبة، عرين وحوش مرعبة، لعبة يتحرك فيها الناس في دوائر... حقل صخري، مرج مليء بالأفاعي، بستان عاقر من الزهر، نبع هموم، نهر دموع، بحر معاناة، وأمل ميؤوس منه»[27]. كان غير قادر أن يمارس دينه القديم، مستلباً بكل قسوة من قبل محاكم التفتيش، فسقط روجاس في لجة اليأس بعد أن أخفق في أن يجد معنى لحياته، ومن دون استقرار ومن دون قيمة مطلقة.

أن يصبح اليهود ريبيين غير مؤمنين كان آخر شيء نوى فرديناند وإزابيلا القيام به، وسوف نجد أن الإكراه الذي مارساه لم يكن مجدياً. إن محاولة إكراه الناس على قبول الإيديولوجيا المهيمنة ـ ضد إرادتهم ـ يؤدي إلى أفكار وممارسات غير مرجوة أبداً. لقد كان فرديناند وإزابيلا من أنصار الحداثة العدوانية، لقد سعيا إلى سحق كل انشقاق؛ وأدى التطرف في أساليبهما التفتيشية إلى تشكيل يهودية في الخفاء، وإلى الإعلانات الأولى للعلمانية والإلحاد في أوروبا. وفي مرحلة تالية سوف يشعر بعض المسيحيين بالاشمئزاز من هذا النوع من الاضطهاد الديني لدرجة أنهم فقدوا الإيمان بكل دين موحى. لقد كانت العلمانية ضارة، كان فرض روح علمانية باسم التقدم طوال القرن العشرين عاملاً هاماً في نشوء أصولية مقاتلة، وفي بعض الأحيان كانت قاتلة للحكومة المعنية.

في عام 1492 رفض نحو /80.000/ يهودي التحول إلى المسيحية، فمنحوا حق

اللجوء إلى البرتغال من قبل الملك جواو Joao. فوسط هؤلاء اليهود البرتغاليين وأحفادهم نجد أسطع الأمثلة على الإلحاد. أراد بعض هؤلاء اليهود يائسين الاحتفاظ بدينهم اليهودي، إلا أنهم وجدوا الأمر صعباً أو محالاً لأن ليس لديهم عقيدة كافية، فاليهود الذين هربوا إلى البرتغال في عام 1492 كانوا أكثر صلابة من المتمسحين الإسبان؛ لقد فضلوا الترحال على التخلي عن دينهم. عندما اعتلى عمانوئيل العرش عام 1495 أجبره فرديناند وإزابيلا أن يرغم اليهود على التعميد عنوة، لكنه ساوم في منحهم حصانة من محاكم التفتيش طوال جيل، وهكذا كان أمام هؤلاء المتمسحين خمسون سنة كي يقيموا تنظيماً سرياً، واستمرت أقلية مؤمنة في ممارسة اليهودية سراً، وحاولت كسب آخرين إلى أحضان الدين القديم[28].

كان هؤلاء المسيحيون المتهودون منقطعين عن بقية العالم اليهودي: لقد تلقوا تعليماً كاثوليكياً، وكانت مخيلاتهم مليئة بالمعتقدات والرموز المسيحية، في أغلب الأحيان كانوا يفكرون ويتكلمون عن اليهودية بكلمات مسيحية. كانوا يؤمنون أن إنقاذهم تم بشريعة موسى بدلاً من شريعة يسوع، وهذا المفهوم لا ينطوي إلا على معنى قليل في اليهودية. لقد نسوا قدراً كبيراً من الشريعة اليهودية، ومع مرور السنين ضعف فهمهم لليهودية. معلوماتهم الوحيدة حول الدين كانت ـ في أغلب الأحيان ـ مستمدة من كتب لاهوتية جدلية لمسيحيين معادين للسامية. فالدين الذي توصلوا إلى ممارسته كان ديناً هجيناً لا هو يهودي ولا مسيحي تماماً[29]. معضلتهم لم تكن مماثلة لمعضلة الكثيرين في العالم المتقدم ـ هؤلاء الذين لديهم فهم سطحي للثقافة الغربية فقط ـ بينما كان أسلوب حياتهم ملغماً بتأثير الحداثة لدرجة أنه لم يكن بوسعهم التعرف على أساليب الحياة القديمة أيضاً. أما اليهود المتمسحون البرتغاليون فقد شعروا بغربة مماثلة بعد أن أُجبروا على استيعاب ثقافة حداثية لم تكن تجد صدى لها في داخل ذواتهم.

سُمح لبعض اليهود بمغادرة شبه جزيرة إبريا بحلول نهاية القرن السادس عشر. فانتشر بعضهم شتاتاً في بعض المستعمرات الإسبانية إضافة إلى جنوبي فرنسا. فخلال القرن السابع عشر لم يكن يسمح لليهود بممارسة دينهم في جنوبي فرنسا. فهاجر بعضهم إلى مدن كالبندقية، وهامبورغ وفي مرحلة تالية إلى لندن حيث استطاعوا العودة إلى اليهودية علناً. تدفق لاجئو ابريا إلى أمستردام التي أصبحت أورشليم الجديدة، لأن هولندا كانت البلد الأكثر تسامحاً في أوروبا. كانت هولندا جمهورية ذات إمبراطورية تجارية مزدهرة خلقت هوية ليبرالية مناقضة للقيم في إبريا خلال نضالها للاستقلال عن إسبانيا. في عام 1657 أصبح اليهود مواطنين عاديين في هذه الجمهورية، ولم يكونوا

محاصرين في غيتوات مغلقة كما كانوا في معظم المدن الأوروبية. لقد امتدح الهولنديون خبرة اليهود التجارية، فأصبحوا رجال أعمال مرموقين يختلطون بغيرهم بكل حرية، كانت لديهم حياة اجتماعية متينة، ونظام تعليمي ممتاز، وصناعة نشر كتب مزدهرة.

هاجر يهود كثر إلى أمستردام سعياً وراء فرصها الاقتصادية والاجتماعية، وكان عدد كبير منهم يتلهفون إلى ممارسة اليهودية تماماً، وهذا لم يكن أمراً سهلاً على أية حال، كان على «اليهود الجدد» أن يتلقوا تعليماً في دين كانوا يجهلون معظمه. وهكذا وجد الأحبار أنفسهم أمام مهمة تتحداهم في توجيه هؤلاء، فأبدوا تساهلاً تجاه صعوباتهم الحقيقية من دون أن يساوموا على التراث. وبفضل هؤلاء الأحبار تمكن معظم اليهود من الانتقال إلى اليهودية على الرغم من التوتر في البداية، لقد وجدوا أنهم نعموا بعودتهم إلى دين الأجداد[30]. هناك مثال معروف هو أوربيوس دو كاسترو Castro ـ دكتور وأستاذ في الماورائيات عاش في إسبانيا متهوداً سراً طوال سنوات. واعتقلته محاكم التفتيش وعذبته، ثم ارتد ودرس الطب في تولوز كمسيحي مزيف. وبعد أن سئم من الخداع والحياة المزدوجة وصل إلى أمستردام في نهاية المطاف عام 1650 حيث أصبح منافحاً صلباً عن اليهودية ومعلماً لآخرين عائدين من اليهود المتمسحين[31].

كان هناك صنف من الناس وجدوا التكيف مع الشرائع والعادات اليهودية أمراً صعباً بدت اليهودية لهؤلاء من دون معنى وثقيلة الوطء. كان هؤلاء يدرسون العلوم الحديثة في إبريا: المنطق، والفيزياء والرياضيات، والطب مثلما فعل أوربيوس شخصياً. قال عنهم أوربيوس «إنهم مغرورون، ممتلئون كبرياء وتيهاً، وجهلاً، وعلى ثقة أنهم عارفون لجميع المواضيع»، «فبوصفهم أناساً واسعي المعرفة، يعتقدون أنهم سوف يخسرون مزية إذا ما وافقوا على التعلم على أيدي من هم مطلعون حقاً على الشرائع المقدسة، ولذلك فإنهم يختلقون علماً عظيماً من خلال معارضتهم لما لا يفهمونه»[32].

لقد تم إجبار هؤلاء اليهود ـ الذين عاشوا في عزلة دينية طوال عقود ـ على الاعتماد على قدراتهم العقلية الخاصة، فلم يكن لديهم طقس القربان، ولا حياة دينية جماعية، ولا تجربة التزام طقسي «بالشرائع المقدسة» في التوراة. فلدى وصولهم إلى أمستردام وجدوا أنفسهم في تجمع يهودي يقوم بوظائفه تماماً، فشعروا بإرباك غير طبيعي. بدت الوصايا /613/ الواردة في أسفار موسى اعتباطية وغامضة. أصبح بعض هذه الوصايا مهملاً لأنها كانت تتعلق بحراثة الأرض المقدسة، أو بقربان الهيكل،

وليست قابلة للتطبيق في الشتات. وصايا أخرى مثل قواعد الحمية العويصة، وقوانين التطهر لابد أنها بدت لهم بربرية لا معنى لها لدى اليهود المتمسحين البرتغاليين المتعلمين، هؤلاء الذين وجدوا صعوبة في قبول تفسيرات الأحبار بعد أن اعتادوا على التفكير بالأشياء عقلانياً بأنفسهم. بدا القانون الشفوي المنسّق Halakhah الذي جُمع في القرون الأولى أكثر لا عقلانية وعشوائية، لأنه خالٍ حتى من تصديق توراتي عليه.

لكن التوراة ـ التي فيها أساطير خاصة بها ـ كانت مثل قبالة لوريا، استجابة للإحساس بالاقتلاع في المنفى. فعندما رُحّل شعب إسرائيل إلى بابل في القرن السادس ق.م. بعد تدمير الهيكل وحياتهم الدينية، أصبحت الشريعة «مزاراً» جديداً. معها كان الناس المقتلعون يشعرون بالحضور الإلهي، وتصنيف العالم إلى نظيف وإلى مدنس، أشياء مقدسة وأخرى مدنسة، كان إعادة ترتيب تخيلي لعالم مهشم. في المنفى، وجد اليهود أن دراسة الشريعة تمدهم بتجربة دينية عميقة. إنهم لم يمحصوا النص بحثاً عن معلومات، مثلما يفعل الحداثيون، كانت طريقة السؤال: طرح سؤال وتلقي الإجابة عليه، وجدالاً حامي الوطيس، واستغراقاً في التفاصيل كي تمدهم بالحميمية مع المقدس. كانت التوراة كلمة الله، ومن خلال الاستغراق فيها، والاحتفاظ بالكلمات التي نطقها الله ذاته إلى موسى إنما كانوا يجلبون الإلهي إلى داخل وجودهم الخاص، ويدخلون عالماً مقدساً. لقد أصبحت الشريعة رمزاً يجسدون فيه الشيكنة. وكانت ممارسة الوصايا تجلب لهم أمراً إلهياً إلى أدق تفاصيل حياتهم عندما كانوا يأكلون، أو يغتسلون، أو يصومون أو يستريحون مع أسرهم في يوم السبت.

لاشيء مما سبق بالإمكان إحساسه مباشرة من خلال الفهم العقلاني الذي بنى عليه المتمسحون كل حياتهم، فهذا النوع من الالتزام بالأسطوري والمعتقدي غريب عنهم ولا يعرفونه. لقد أصبح بعض اليهود الجدد ملحدين «لا يصح ذكرهم» كما تذمر منهم أوربيوس[33]. إنهم لم يكونوا ملحدين بالمعنى الذي تعنيه الكلمة في القرن العشرين، لأنهم كانوا مايزالون يؤمنون بإله متعال، لكنه لم يكن إله التوراة. طور هؤلاء ديناً عقلانياً كلياً، مماثلاً للتأليهية لاحقاً التي صاغها فلاسفة عصر التنوير[34]. هذا الله كان العلة الأولى لكل الوجود، وقد أوضح أرسطو وجوده بشكل منطقي. لقد تصرف دائماً بطريقة عقلانية تماماً، ولم يتدخل في التاريخ البشري بشكل غريب، ولم يهدم قوانين الطبيعة بقيامه بمعجزة غريبة، أو يفرض قوانين غامضة على قمم الجبال، لم يكن الأمر يستدعي إيحاء مدونة قانونية خارقة لأن قوانين الطبيعة كانت في متناول كل شخص. هذا هو نوع الإله الذي أبدى العقل البشري ميلاً إلى تصوره. وفي الماضي قدّم

الفلاسفة اليهود والمسلمون إلهاً مماثلاً لكنه لم يسر سيراً حسناً مع المؤمنين عموماً، أي لم يكن مفيداً دينياً، لوجود شكوك فيما إذا كان العلة الأولى، فهل كانت الكائنات البشرية موجودة، لأن ليس بوسعه أن يفكر بشيء أقل من مستوى الكمال. إله كهذا لم يكن لديه ما يقوله إلى الألم والحزن البشرين؛ من أجل ذلك كان كانط بحاجة إلى الروحانية المعتقدية والأسطورية اللتين لم تكونا مألوفتين لدى المتمسحين.

معظم الذين عادوا إلى الدين اليهودي في أمستردام كانوا ـ بدرجة أو بأخرى ـ قادرين أن يتعلموا تقدير الروحانية (هالاكها Halakhk)، ولا بد أن بعضهم وجد الانتقال أمراً محالاً. إحدى أكثر الحالات مأساوية هي حالة يوريد داكوستا uried da costa الذي ولد لأسرة يهودية، وتعلم على يد اليسوعيين، بعد ذلك وجد أن المسيحية مضطهدة وقاسية، ومكونة من معتقدات أرساها الإنسان، فبدت له أن لا علاقة لها بالأناجيل. لذلك تحول إلى الكتب اليهودية المقدسة وطور مفهوماً عقلانياً مثالياً جداً لليهودية من أجل نفسه. لكن عندما وصل إلى أمستردام في مطلع القرن السابع عشر تلقى صدمة حين اكتشف أن اليهودية المعاصرة كانت بنياناً شيده البشر مثل الكاثوليكية. لقد ألقى العلماء الشبهات على شهادة داكوستا، وقالوا إنه لا نظير سابق له في بعض أشكال اليهودية (هالاكها Halakhk). لكن من المحتمل أنه لم يدرك مدى العمق الذي كانت تسيطر فيه هذه الحلقية على الحياة اليهودية العادية، لكن ـ بكل تأكيد عجز داكوستا عن الانضمام إلى اليهودية في أمستردام. لقد ألف كتيباً هاجم فيه اعتقاد ما بعد الحياة، والشريعة اليهودية، وأعلن أنه يؤمن بالعقل البشري وبقوانين الطبيعة فقط، فرد الأحبار بحرمانه دينياً، وعاش سنوات بائسة معزولاً حتى انهار، ثم ارتد فأعيد إلى الجماعة. لكنه في حقيقة الأمر لم يغير آراءه، لقد وجد أن من المحال أن يعيش وفقاً لطقوس لم تكن تعني له شيئاً، فأعيد حرمانه الديني في مناسبتين متتاليتين. في عام 1640 انهار في حالة يأس وأطلق النار على رأسه.

لقد أوضحت مأساة داكوستا أن ليس هناك بديل علماني عن الحياة الدينية. في أوروبا حتى تلك الفترة، كان باستطاعتك الانتقال إلى دين آخر، لكن لم يكن بوسعك العيش خارج جماعة دينية ما لم تكن كائناً بشرياً استثنائياً، وداكوستا لم يكن كذلك. خلال فترة حرمانه عاش وحيداً تماماً، نبذه اليهود والمسيحيون تماماً، وسخر منه الأطفال في الشوارع[35].

هناك حالة مؤثرة ـ بدرجة أقل ـ هي حالة جوان دو برادو Prado الذي وصل إلى أمستردام في عام 1655، ولابد أنه فكر بالمصير الذي لقيه داكوستا مراراً، لقد كان

عضواً ملتزماً بالجماعة اليهودية السرية في البرتغال طوال عشرين سنة. لكن يبدو أنه تحول إلى شكل تأليهي في مطلع عام 1645 لم يكن برادو مفكراً ألمعياً، وغير منهجي، لكن تجربته تظهر لنا أن من المحال الانتساب إلى دين إقراري كالمسيحية عبر الاعتماد على العقل وحده. لقد استطاع برادو أن يستنتج أن الله كان بكل بساطة هو المقابل لقوانين الطبيعة، دون أن يمر برادو بمعتقد، أو يتلقى دعماً أسطورياً، مع ذلك استمر في أنشطته السرية لمدة عشر سنوات أخرى. اليهودية كانت تعني له رفقة، الرابطة الحميمة التي كان يحسها في جماعة متماسكة، والتي كانت تعطي معنى لحياته. لقد أراد البقاء داخل الجماعة اليهودية. لقد تشبث بحقه بأن يفكر ويتعبد بالطريقة التي يختارها. كانت لديه فكرته الخاصة به عن اليهودية، وأصيب بالرعب عندما واجه الواقع. لقد أطلق برادو اعتراضه بصوت عالٍ: لماذا يعتقد اليهود أن الله اختارهم وحدهم؟ ماذا كان هذا؟ ألم يكن منطقياً أكثر أن نعتقد أن العلة الأولى بديل عن الذي فرض مجموعة من القوانين البربرية التي لا معنى لها؟ وهكذا فقد أصبح برادو مصدراً للإزعاج. كان الأحبار يسعون إلى تعليم اليهود الجدد الذين يشاركون برادو في آرائه، بالتالي لم يكن باستطاعة الأحبار التساهل مع نزعته التأليهية ففي 14 شباط عام 1657 تلقى حرماناً دينياً، مع ذلك رفض ترك الجماعة.

كان ذلك صداماً بين وجهتي نظر لا يمكن التوصل إلى تسوية بينهما. فمن منظور اليهود الإسبان كان الأحبار وبرادو على حق. لم يتمكن برادو من فهم اليهودية التراثية، وغاب الجانب الأسطوري عن عقله، ولم تتح له أبداً الفرصة للنفاذ إلى المعنى الأعمق في اليهودية عن طريق المقدس والطقس. اعتماده الكلي كان على العقل، وعلى ما تمده به بصيرته، ولم يكن في وسعه التخلي عنهما. لكن الأحبار كانوا على صواب أيضاً. إن تأليهية برادو لم يكن لها علاقة بأي شكل من أشكال اليهودية التي عرفوها. أراد برادو أن يكون يهودياً علمانياً، لكن ذلك لم يكن متاحاً في القرن السابع عشر، كان هذا هو الصدام الأول من سلسلة صدامات بين نظرتين للعالم: نظرة حديثة عقلانية كلياً، والبنيان العقلي الديني الذي يشكله المعتقد والأسطورة.

لم يحسن أي من الجانبين التصرف، كان برادو رجلاً متعجرفاً، وأساء بشكل مبطن للأحبار فكان يهدد بمهاجمتهم في الكنيس حاملاً سيفه. والأحبار تصرفوا تجاهه بخسة عندما عينوا جاسوساً يتجسس عليه، وقد نقل هذا لهم أن أراءه قد أصبحت أكثر جذرية. فبعد صدور حرمانه الديني قال إن كل الدين زبالة، وأن العقل هو الذي يجب أن يكون دائماً الموصل للحقيقة arbiter، وليس ما يدعى الوحي، لا أحد يعلم كيف

أنهى برادو أيامه. لقد أجبروه على مغادرة الجماعة، فالتجأ إلى Avatwcrp. قال البعض إنه حاول أن يتصالح مع الكنيسة الكاثوليكية، فإذا حدث ذلك فعلاً فقد كان خطوة يائسة توضح استحالة وجود شخص خارج حدود الدين خلال القرن السابع عشر(36).

لقد كان برادو وداكوستا هما المبشرين بروح الحداثة، ومن سيرة حياتهما نرى أن أساطير دين اقراري لا تكتب لها الحياة من دون الممارسات الروحية من صلاة وطقوس ترعى الأجزاء الأكثر حدسية في العقل. فالعقل وحده لا يستطيع أن ينتج تأليهية واهنة سرعان ما يتم تركها، لأنها لا تمد لنا يد العون عندما يواجهنا الحزن، أو عندما نكون في مشكلة. لقد فقد برادو وداكوستا دينهما لأنهما حُرما من فرصة ممارسة هذا الدين. وأوضح يهود متمسحون آخرون أن تدريب العقل قد يصبح مستغرقاً ومبهجاً بحد ذاته، بحيث تتراجع الحاجة إلى الأسطورة. يصبح هذا العالم مادة التأمل الوحيدة، وتصبح الكائنات البشرية معياراً لجميع الأشياء، وليس الله. باستطاعة تدريب العقل أن يؤدي إلى نوع من استنارة صوفية لدى رجل أو امرأة لديه عقل استثنائي وهذا كان جزءاً من التجربة الحديثة.

عندما كان الأحبار يصدرون الحرمان الديني على برادو كانوا يتخذون إجراءات ضد اسبينوزا الذي كان في الثالثة والعشرين من عمره. ولد اسبينوزا في أمستردام، وعاش والداه كمسيحيين متهودين في البرتغال، وعندما وصلا إلى أمستردام تمكنا من العودة إلى اليهودية، لذلك لم يتعرض اسبينوزا إلى الملاحقة أو الاضطهاد. لقد عاش في أمستردام الليبرالية، وكان على دراية بالحياة الثقافية في العالم غير اليهودي، وحظي بفرصة ممارسة دينه من دون مضايقات. لقد تلقى تعليماً تراثيا في مدرسة ممتازة /Keter Torah/ ودرس الرياضيات الحديثة، والفلك والفيزياء. أثناء عمله في التجارة بدا تقيّاً، لكن ما إن وصل برادو إلى أمستردام وأمضى فيها مدة قصيرة حتى انقطع عن حضور الطقوس في الكنيسة وبدأ يطلق الشكوك. لقد لاحظ وجود تناقضات في النص التوراتي، وهذا يثبت أنه من مصدر بشري وليس من مصدر إلهي. لقد أنكر إمكانية الوحي، وجادل بأن الله هو بكل بساطة إجمالي الطبيعة ذاتها، في 27 تموز 1656 أعلن الأحبار حرمانه دينياً، فلم يطلب البقاء في الجماعة مثلما فعل برادو بل على العكس من ذلك كان مسروراً عندما مضى لحاله، فأصبح أول شخص في أوروبا يعيش بكل نجاح دون أن تطاله يد المؤسسة الدينية.

بقاء اسبينوزا في العالم غير اليهودي كان أسهل من بقاء برادو أو داكوستا. لقد كان عبقرياً قادراً أن يعبر عن موقفه بكل وضوح، وبوصفه رجلاً مستقلاً فعلاً استطاع

احتمال الوحدة التي ترتبت على موقفه. في هولندا كان في موطنه، وكان لديه من يرعاه، فأعطوه تعويضاً معقولاً جنبه العيش في فقر مدقع. لم يكن اسبينوزا مجبراً على صقل العدسات كي يكسب رزقه، لكنه فعل ذلك لاهتمامه بعلم البصريات. كان قادراً على تكوين صداقات مع العلماء البارزين، والفلاسفة، والسياسيين في عصره من غير اليهود[37]. مع ذلك بقي شخصية معزولة. فاليهود وسواهم وجدوا أن عدم تدينه إما صادماً أو مربكاً لهم.

على الرغم من ذلك هناك روحانية في إلحاد اسبينوزا، ولطالما خبر العالم كمقدس. كانت رؤيا الله ملازمة داخل الواقع الدنيوي الذي ملأ اسبينوزا بالرهبة والعجب. وكان يحس أن الدراسة الفلسفية، والفكر شكلان من أشكال الصلاة، كما قال في كتابه / كتيب موجز في الله/ الألوهة لم تكن شيئاً يتوجب معرفته بل هي المبدأ لكل فكرنا. يستتبع ذلك أن البهجة التي نحسها عندما نحصل على المعرفة كانت هي الحب الفكري لله. لقد اعتقد اسبينوزا أن الفيلسوف حقاً يرعى ما أسماه معرفة حدسية، ومض بصيرة يصهر كل المعلومات التي حصل عليها استطرادياً discursively. تجربة - اعتقد اسبينوزا - أنها الله. لقد أسمى هذه التجربة الطوبى beautitude. في هذه الحالة أدرك أن الفيلسوف غير منفصل عن الله، وأن الله موجود في الكائنات البشرية. هذه فلسفة صوفية، وبالإمكان عدّها نسخة عقلانية لنوع من الروحانية المشذبة عن حنا الصليب وتريزا الأفيلية. لم يكن لدى اسبينوزا صبر على هذا النوع من البصيرة الدينية، اعتقد أن توقاً إلى إله متعال سوف يستلب الكائنات البشرية من طبيعتها. وفي مرحلة تالية سوف يجد الفلاسفة سعي اسبينوزا إلى نشوة الطوبى أمراً مزعجاً، وسوف يستغنون عن إلهه برمته. فمن خلال تركيز اسبينوزا على هذا العالم، وانكاره لما هو فوق طبيعي أصبح اسبينوزا واحداً من أوائل العلمانيين في أوروبا.

تعامل اسبينوزا مع الدين الرسمي كله بنفور، مثلما يفعل معاصرون كثر. لقد استبعد الأديان الموحاة على أنها مكب قمامة من التصديق والأهواء و«نسيج أسرار لامعنى له»[38]. لقد وجد النشوة في الاستخدام غير المقيد للعقل، ولم يجدها في استغراق المرء في النص التوراتي، لقد نظر إلى الكتاب المقدس بطريقة موضوعية تماماً. فبدلاً من أن يعدّه موحى من الإله، أصر اسبينوزا على قراءة التوراة كما نقرأ أي نص آخر. كان أحد الأوائل الذين درسوا التوراة علمياً متفحصين خلفيتها التاريخية، وأجناسها الأدبية، ومسألة تأليفها[39]. كما أنه استخدم التوراة لاستكشاف أفكاره السياسية. كما كان أحد الأوائل الذين أعلوا المثل الأعلى لدولة ديمقراطية علمانية، التي

ستصبح إحدى السمات المميزة للحداثة الغربية. قال اسبينوزا: طالما أن الكهنة قد حازوا سلطة أكبر من سلطة ملوك إسرائيل فإن قوانين الدولة غدت تأديبية ومقيِّدة. فمملكة إسرائيل كانت أصلاً ثيوقراطية، لكن وفقاً لرأي اسبينوزا «الله والشعب كانوا واحداً، لذلك كان صوت الشعب هو الأعلى، لكن ما أن استولى الكهنة على السلطة حتى لم يعد بالإمكان سماع صوت الله»[40]. لم يكن اسبينوزا شعبوياً مثلما كان معظم فلاسفة ما قبل الحداثة، بل كان نخبوياً، واعتقد أن الجماهير غير قادرة على تفكير عقلاني. إنهم بحاجة إلى شكل من أشكال الدين ليعطيهم القليل من التنوير. لكن هذا الدين ينبغي أن يكون عرضة للإصلاح وليس مبنياً على ما يسمى بالشريعة الموحاة، بل على قوانين العدل الطبيعية، وعلى الإخاء والحرية[41].

لقد كان اسبينوزا أحد المبشرين بروح الحداثة، وسوف يصبح بطلاً عند اليهود العلمانيين الذين كانوا معجبين بخروجه المبدئي من ملجأ الدين. لم يكن له أتباع في حياته مع أن يهوداً كثيرين كانوا على أتم استعداد للقيام بتحول عميق. في الوقت الذي كان فيه اسبينوزا يطور عقلانيته العلمانية كان العالم اليهودي غارقاً في اختمار مسيحي منتظر، وبدا هذا العالم أنه يلقي بالعقل إلى الريح. لقد كانت واحدة من أولى الحركات - في الحقبة الحديثة - التي زودت الرجال والنساء بطريقة دينية للقطيعة مع الماضي المقدس، وبلوغ شيء جديد كلياً. قلة من الناس قادرون على فهم ما تقوله النخبة الفكرية التي كانت تزود الحداثة بالفلسفات العلمانية. فمعظمهم قام بالانتقال إلى العالم الجديد عبر الدين، وهذا الانتقال يقدم بعض استمرارية معزية مع الماضي، وتقدم أرضية اللوغوس الحديث في إطار أسطوري.

بحلول القرن السابع عشر كما يبدو كان قد توصل يهود كثيرون إلى نقطة القطيعة، لم ينعم يهود أوروبا بالحرية التي نعم بها اليهود في أمستردام. إن القطيعة الجذرية الجدية التي قام بها اسبينوزا كانت ممكنة لأنه كان قادراً على الاختلاط مع غير اليهود، ودراسته للعلوم الجديدة. أما في أماكن أخرى من العالم المسيحي فكان اليهود مبعدين عن التيار الرئيسي في المجتمع. فحتى القرن السادس عشر، لم يكن يسمح لأي يهودي أن يعيش خارج الغيتو، وبالتالي عاش اليهود في حالة انطوائية وعزلة، وأدى هذا الفصل الذي كان قائماً إلى زيادة العداء للسامية. رد اليهود على مضطهديهم بشك ومرارة. كان الغيتو عالماً قائماً بذاته يضم مدارسهم، ومؤسساتهم الاجتماعية والخيرية، وحماماتهم، ومقابرهم ومسالخهم، كان الغيتو يتمتع باستقلال ذاتي، وبإدارة ذاتية. وكانت الإدارة الجماعية المكونة من أحبار منتقين ومن رجال كبار في السن يسيرون

محاكمه وفقاً للشريعة اليهودية. لقد كان الغيتو دولة ضمن دولة، وعالماً بحد ذاته، ولم يشعر اليهود برغبة للاحتكاك بالمجتمع غير اليهودي خارج الغيتو. بحلول منتصف القرن السابع عشر شعر كثيرون بالغضب من هذه العيوب. كانت الغيتوات تقع - في أغلب الأحيان - في مناطق غير صحية وقذرة، محاطة بسور عال، وكانت تعاني الازدحام ومن دون إمكانية للتوسع. بناء طوابق جديدة فوق الأبنية القائمة كان الطريقة الوحيدة لكي يوفروا مزيداً من المساكن. هذه الأبنية لم تكن مؤسسة جيداً كي تحمل بناء المزيد من الطوابق فوقها. كان هناك خطر مستمر من الحريق والمرض. كان اليهود مجبرين على ارتداء ملابس مميزة، وكانوا يتعرضون لقيود اقتصادية. مهنهم كانت تقتصر على الخياطة والبيع تجوالاً. لم يكن يسمح لهم القيام بمشاريع تجارية واسعة النطاق، لذلك كان قسم كبير منهم يعتمد على الصدقات. فتدهورت حالتهم جسدياً لأنهم كانوا محرومين من أشعة الشمس، ومن الاحتكاك بالطبيعة. لقد كانوا محاصرين عقلياً أيضاً وخارج ميدان الفنون والعلوم في أوروبا. كانت مدارسهم جيدة، لكن عندما أصبح المنهاج التربوي في المسيحية يتطور ليصبح أكثر ليبرالية - أي بعد القرن الخامس عشر - استمر اليهود في تدريس التوراة والتلمود فقط. كانوا مستغرقين في نصوصهم وتراثهم الثقافي فقط. كانت هناك رغبة بتخلف التعليم اليهودي إلى مجرد مماحكات لفظية، وتركيز على التفاصيل الصغيرة[42].

لم يكن يهود العالم الإسلامي مقيدين مثلما كان يهود أوروبا. كانوا يعدّون ذميين مثل المسيحيين (أقلية مصونة)، وهذا أعطاهم حماية مدنية وعسكرية طالما احترموا القوانين وسيادة الدولة الإسلامية. لم يكونوا مضطهدين، لأنه لم يكن هناك تراث عداء للسامية. فمع أن الذميين كانوا مواطنين من الدرجة الثانية، إلا أنهم نعموا بحرية دينية كاملة، وكانوا قادرين على تسيير شؤونهم الخاصة وفقاً لشرائعهم. كانوا قادرين على المشاركة في التيار الرئيسي للثقافة والتجارة أكثر مما كان يهود أوروبا[43]. لكن ستوضح الأحداث أن اليهود في العالم الإسلامي كانوا قلقين ويحلمون بتحرر أكبر. فمنذ عام 1492 أرعبتهم تقارير المذابح في بولندا التي لم يشهد تاريخ اليهود لها مثيلاً.

كانت بولندا قد ضمت إليها ما يعرف الآن باسم أوكرانيا Ukraine حيث شكل الفلاحون فرق فرسان كي ينظموا عملية الدفاع عن أنفسهم. هؤلاء القوزاق كانوا يكرهون النبلاء البولنديين واليهود الذين كانوا يديرون أراضي النبلاء البولنديين كرجال وسطاء. ففي عام 1648 قاد القائد القوازقي بوريس شيملينكي Chemielnki انتفاضة ضد البولنديين وهاجم التجمعات البولندية واليهودية، وعندما انتهت الحرب في

عام 1667 كان قد قتل نحو /100.000/ يهودي ـ كما ذكرت كتب التاريخ، ودُمّر نحو ثلاثمئة تجمع يهودي. هذه الأرقام قد تكون مبالغاً فيها، إلا أن رسائل اللاجئين وقصصهم ملأت اليهود رعباً. تحدثت هذه القصص عن مذابح تم تقطيع اليهود فيها إرباً، أو دفن اليهود في قبور جماعية وهم أحياء. أو عن توزيع بنادق إلى اليهود ثم طلب منهم إطلاق النار على بعضهم. هذه الأحداث ـ كما اعتقد بعض اليهود ـ لابد أنها «آلام ولادة المسيح المنتظر» التي طال انتظارها. لقد تحولوا يائسين إلى مبادئ التوبة، وإلى شعائر قبالة لوريا في محاولة لتسريع مجيء الخلاص المسيحي المنتظر.

لدى وصول أنباء المذابح إلى تركيا، سمع شاب يهودي كان يمشي، ويتأمل خارج المدينة ـ صوتاً يناديه أنه هو كان «منقذ إسرائيل، المسيح، ابن داؤود، المدهون بالزيت لإله يعقوب»[45]. هذا الشاب كان اسمه شبتاي زئيفي، كان قبالياً، ومطلعاً على التراث اليهودي (لكنه لم يكن ملمّاً بقبالة لوريا حتى هذه الفترة)، مجموعة أتباع صغيرة سوف تشاركه رؤياه. كان شخصية جذابة، وعندما كان في العشرين من عمره بدت عليه أعراض ما نسميه اليوم مَسّ انقباضي manic - depressive. كان يتوارى غارقاً في بؤسه عدة أيام في غرفة صغيرة مظلمة. لكن هذه الأعراض الإحباطية كانت تتلوها فترات استنارة شديدة، كان يشعر خلالها بالقلق وغير قادر أن ينام، شعر أنه على اتصال مع قوى أعلى. أحياناً، كان يشعر أنه مكره على خرق وصايا التوراة وعلى نطق اسم الله أمام الناس، أو يأكل طعام nonkosher. لم يكن في وسعه تفسير لماذا ارتكب هذه الأفعال الغريبة، لكنه كان يقول إنه كان يحس أن الله ألهمه أن يفعل ذلك لسبب ما. سرعان ما «أمده الله بشريعة ووصايا جديدة كي يصلح جميع العوالم»[47]. هذه الانتهاكات كانت «ذنوباً مقدسة»، أي ما أسماه قباليو لوريا أفعال (تِكُونْ Tikkun). من المحتمل أنها كانت تمثل تمرداً لاشعورياً ضد الطقوس المعتادة في الحياة اليهودية، وكانت تعبر عن رغبة مشوشة من أجل شيء جديد كلياً.

لقد أصبح سلوك شبتاي تجاوزاً لم يحتمله يهود تركيا، فكان عليه مغادرة المدينة في عام 1650. انقضت فترة خمس عشرة سنة أسماها لاحقاً «سنوات مظلمة» تجول خلالها في ولايات الإمبراطورية العثمانية. إنه لم يخبر أحداً بمهمته المسينية الخلاصية، وربما تخلى عن هذه الفكرة تماماً. في عام 1665 كان تواقاً إلى تحرير نفسه من شياطينه كي يصبح حبراً[48]. فسمع عن قبالي شاب موهوب في غزة نصب نفسه شافياً، فانطلق إلى زيارته. هذا الحبر هو ناتان الذي سمع عن شبتاي قبل وصوله، من المحتمل عندما كانا يعيشان في القدس دون أن يعرف أحدهما الآخر، ولابد أن استقر في مخيلة

ناتان شيء عن الأفعال الغريبة التي كان يقوم بها شبتاي. فقبل وصول شبتاي إلى ناتان تلقى ناتان وحياً حوله. كان قد تم إدخاله حديثاً في قبالة لوريا، فقام بعزله قبل عيد الفوريم Purim حابساً نفسه، وصائماً باكياً، ومردداً المزامير. خلال فترة السهر هذه رأى رؤيا حول شبتاي، وسمع صوته وهو يصرخ بصوتٍ عالٍ بنبوءة «هكذا يقول الرب! انظروا منقذكم يأتي، شبتاي زئيفي هو اسمه. إنه سوف يبكي. أجل، يزأر، إنه سوف ينتصر على أعدائي»[49]. عندما ظهر شبتاي عند عتبة بيت ناتان اعتبر ذلك بمثابة تأكيد إعجازي لهذه الرؤيا النبوئية.

كيف استطاع ناتان ـ المفكر الألمعي ـ أن يتصور أن هذا الرجل المعذب الحزين كان مخلصه؟ فوفقاً لما جاء في قبالة لوريا احتجزت روح المسيح المنتظر في العالم الذي لا رب له في الفعل الأصلي Zim zum من البداية. وبالتالي كان المسيح المنتظر مجبراً أن يصارع ضد قوى الشر في الجانب الآخر. اعتقد ناتان أن هذه القوى الشريرة بدأت تفقد سيطرتها على المسيح المنتظر، والنصر مازال غير مكتمل، فمن حين لآخر كان المسيح يسقط ضحية للظلام[50]. كل هذا بدا مناسباً تماماً لشخصية شبتاي وتجربته. فعندما وصل شبتاي أخبره ناتان أن النهاية كانت قريبة، وأن انتصاره على قوى الشر سيكون تاماً، وأنه سوف يجلب الخلاص إلى شعبه اليهودي، وأن الشريعة القديمة سوف تلغى، وأن أفعاله سوف تصبح مقدسة، بينما كانت في الماضي ممنوعة وخاطئة.

في بداية الأمر لم يكن شبتاي يريد القيام بشيء حيال وهم ناتان، لكن الحبر الشاب سيطر عليه ببلاغته التي أعطته تفسيراً للحالات الشاذة التي كان يمر بها. في 28 أيار 1665 أعلن شبتاي نفسه المسيح المنتظر. فأرسل ناتان في الحال رسائل إلى مصر وحلب وتركيا معلناً أن المخلص سوف يهزم السلطان العثماني قريباً، وسيضع نهاية لنفي اليهود، ويقودهم عائدين إلى الأرض المقدسة. حتى الأمم غير اليهودية سوف تخضع لسلطانه[51]. انتشرت هذه الأنباء انتشار النار في الهشيم، وما أن حل عام 1666 حتى كانت الخميرة الخلاصية قد مدت جذورها إلى كل جماعة يهودية تقريباً في أوروبا، وفي الإمبراطورية العثمانية وإيران. حدثت مشاهد تنم على حالة من السعار، فبدأ بعض اليهود ببيع ممتلكاتهم استعداداً لرحلة العودة إلى فلسطين، وتوقفت حركتهم عن العمل، سمعوا أن المسيح قد ألغى أحد أيام الصوم، وأنه سيكون هناك رقص ومواكب. أما ناتان فأصدر أوامر تقضي أن على اليهود أن يعجلوا بالنهاية من خلال القيام بطقوس التوبة الصفدية. صام يهود أوروبا، ومصر، وإيران، والبلقان، وإيطاليا، وأمستردام، وبولندا، وفرنسا وبقوا ساهرين، وغمروا أنفسهم في ماء جليدي، وتدحرجوا على نبات القراص،

وقدموا صدقات إلى الفقراء. كانت هذه إحدى اليقظات الكبرى للحداثة عندما شعروا غريزياً بقدوم تحوّل رئيسي. قلة من الناس كانوا يعرفون الكثير عن شخصية شبتاي، واطلعت قلة منهم على الرؤيا القبالية الغامضة التي قدمها ناتان. كان كافياً أن يعلموا أن المسيح المنتظر أتى وأن أملاً أخيراً كان في متناول أيديهم[52]. خلال هذه الشهور المليئة بالنشوة، عرف اليهود الأمل والحيوية لدرجة أن عالم الغيتو القاسي القيود بدا وكأنه كان ينصهر متلاشياً. لقد ذاقوا طعم شيء مختلف كلياً، وظنوا أن الحياة لن تكون كما هي أبداً. لقد لمحوا إمكانات جديدة بدت أنها في متناولهم تقريباً. كانوا مقتنعين أن الحياة القديمة قد انتهت وإلى الأبد لأنهم شعروا أنهم أحرار[53].

اتضح أن اليهود الذين كانوا تحت التأثير المباشر لشبتاي أو تحت تأثير ناتان، كانوا على استعداد للتخلي عن التوراة حتى إذا كان ذلك يعني نهاية الحياة الدينية التي عرفوها. فعندما زار شبتاي كنيساً مرتدياً أردية المسيح المخلص الملكية، وألغى صوماً، ونطق كلمة الله التي يحظر نطقها، وأكل طعام nonkosher، وطالب النساء بقراءة الكتب المقدسة في الكنيس، دخل الناس في حالة نشوة. أما الأحبار والمتعبدون فقد رووا هذه التطورات. لكن اليهود - من جميع الطبقات الغنية والفقيرة - قبلوا شبتاي، وبدؤوا يرحبون بدعواه المتناقضة، فالشريعة لم تنقذ اليهود، تبين لهم أنها غير قادرة على فعل ذلك، فهم مازالوا في المنفى مضطهدين، لكنهم كانوا مستعدين للحرية[54].

كل هذا كان يمثل خطراً كبيراً. فقبالة لوريا كانت أسطورة، ولم يكن المراد منها أن تترجم في سياسات عملية بهذه الطريقة، بل المقصود منها هو إنارة حياة الروح الداخلية. الميثولوجيا واللوغوس كانا يكملان بعضهما بعضاً، لكنهما في الوقت ذاته عالمان منفصلان تماماً، ولهما وظائف مختلفة. فالسياسة كانت مملكة العقل والمنطق، وقدمت الأسطورة معنى، لكن لم يكن يراد لها أن تفسر حرفياً مثلما فسر ناتان رؤيا اسحاق لوريا الصوفية. ربما شعر اليهود أنهم أقوياء، وأحرار، ومتحكمون بقدرهم، لكن ظروفهم لم تتغير، كانوا مايزالون ضعفاء هشين، ويعتمدون على إرادة الخير عند حكامهم. والصورة التي قدمها لوريا للمسيح المخلص وهو يصارع قوى الظلام كانت رمزاً قوياً للصراع الكوني ضد قوى الشر. لكن عندما تم القيام بمسعى لجعل الصورة تجسيداً ملموساً في كائن بشري غير مستقر عاطفياً وواقعياً كانت النتيجة كارثية فقط.

لم تلبث المسألة أن اتضحت أبعادها فعلياً. ففي شهر شباط عام 1666 انطلق شبتاي بمباركة من ناتان كي يواجه السلطان العثماني الذي تضايق كثيراً من هذه الحماسة اليهودية المجنونة لدرجة أنه خشي من حدوث انتفاضة، وله الحق في ذلك.

فعندما وصل شبتاي إلى غاليبدي اعتُقل ونُقل إلى اسطنبول، ومثل أمام السلطان، وخيّر بين الموت أو اعتناق الإسلام، ويا لرعب اليهود عندما اختار شبتاي اعتناق الإسلام، وهكذا أصبح المسيح المنتظر مرتداً.

كان لابد من وضع حد لهذه المسألة، فتراجعت الأغلبية الساحقة عن دعوة شبتاي باشمئزاز وعادوا إلى حياتهم العادية، وإلى الالتزام بالتوراة وهم يشعرون بالخزي. لكن أقلية مرموقة لم تستطع التخلي عن حلم الحرية هذا، فلم يستطيعوا تصديق أن تجربة التحرر هذه كانت مجرد وهم. كانوا قادرين على التوصل إلى تسوية مع مسيح مرتد، تماماً مثلما فعل المسيحيون الأوائل الذين كانوا قادرين على تعديل فكرة فضائحية لمسيح مات كما يموت مجرم معروف. بعد انقضاء فترة الإحباط هذه، قام ناتان بتعديل لاهوته. وقد شرح الأمر لتلاميذه: إن الخلاص قد بدأ، لكن هناك خطوة إلى الوراء، وأن شبتاي قد أُجبر على النزول إلى ما هو أبعد في عالم عدم النقاء، وأن يأخذ شكل الشر ذاته. كان هذا «الذنب المعدَّل النهائي هو الفعل الأخير للعودة الخلاصية»[55]. لقد استجاب الشبتائيون لهذا التطور بأساليب مختلفة، لأن لاهوت ناتان كان معروفاً جداً في أمستردام. لقد أصبح المسيح الآن Marrano، وفي سره متعلقاً بلب اليهودية، بينما في ظاهر الأمر ملتزم بالإسلام[56]. أولئك المارانوز الذين عانوا متاعب طويلة مع التوراة وكانوا يتطلعون إلى زوالها الحتمي بعد أن يتم الخلاص. بينما اعتقد يهود آخرون أن عليهم الاستمرار بالالتزام بالتوراة حتى يجلب المسيح المنتظر الخلاص التام معه، عند ذلك سوف يقدم شريعة جديدة ستكون متناقضة مع الشريعة القديمة. بينما ذهبت فئة من الشبتائيين الراديكاليين إلى ما هو أبعد من ذلك. لم يكن في وسعهم العودة إلى الشريعة القديمة، فاعتقدوا أن على اليهود أن يتبعوا مسيحهم إلى داخل مملكة الشر وأن يصبحوا مرتدين أيضاً، فتحولوا إلى الدين الرئيسي في بلادهم: إلى المسيحية في أوروبا وإلى الإسلام في الشرق الأوسط، لكن في الخفاء بقوا يهوداً[57]. بشر هؤلاء اليهود بحل يهودي حديث: سوف يتم إستيعاب يهود كثر في الثقافة غير اليهودية، لكنهم سوف يحولون دينهم إلى مسألة خاصة محتفظين به في عالم منفصل.

تخيل الشبتائيون أن شبتاي يعيش حياته المزدوجة في حالة كرب، لكن بدا أنه مقتنع تماماً بشخصيته المسلمة، أمضى أيامه يدرس الشريعة ـ قانون الإسلام المقدس ـ ويعلّم مستشار السلطان للشؤون الروحية أمور اليهودية. كان يسمح له باستقبال الزوار وكان له بلاط يستقبل فيه مندوبين يهوداً من أرجاء العالم. تحدثوا عن ورعه الكبير، وشوهد كثيراً في منزله جالساً وإحدى لفائف التوراة بين يديه، ومنشداً الترانيم، عجب

الناس لتقاه ومقدرته الرائعة في كسب محبة الناس له[58]. الأفكار في حلقة شبتاي كانت مختلفة تماماً عن الأفكار في حلقة ناتان، وأكثر إيجابية تجاه غير اليهود. يبدو أن شبتاي قد توصل إلى رؤية أن كل الأديان صحيحة، فاعتبر نفسه جسراً بين اليهودية والإسلام، وكان مفتوناً بالمسيحية ويسوع. ذكر بعض ضيوفه أنه كان يتصرف كمسلم أحياناً، وكحبر يهودي أحياناً أخرى. سمح له العثمانيون بممارسة الاحتفالات اليهودية، وشوهد مراراً والقرآن بيده، وفي اليد الأخرى لفافة من التوراة[59]. أما في الكنس اليهودية فقد حاول شبتاي إقناع اليهود باعتناق الإسلام، وإذا ما فعلوا ذلك فسوف يعودون إلى الأرض المقدسة. وفي رسالة كتبها عام 1669 أنكر اعتناقه الإسلام مكرهاً، فكما أعلن أن الإسلام كان هو الحقيقة ذاتها وأنه قد أُرسل كمسيح إلى غير اليهود أيضاً، مثلما أُرسل إلى اليهود»[60].

كان موت شبتاي في السابع عشر من أيلول عام 1676 صدمة قاسية للشبتائيين، لأن ذلك كان ينسف كل أمل بالخلاص، مع ذلك استمرت هذه الطائفة في وجودها سراً، مدعية أن الظهور الخلاصي لم يكن حدثاً غريباً، بل لامس شيئاً عميقاً في المعاناة اليهودية. ويرى البعض أن هذه الحركة كانت جسراً سيمكنهم لاحقاً من القيام بالانتقال إلى الحداثة العقلانية. فالرشاقة التي كانت لدى الكثيرين في استعدادهم للتخلي عن التوراة، وتشبث الشبتائيين وهم يحلمون بشريعة جديدة يوضح لنا أنهم كانوا على استعداد لتقبل تحول وإصلاح. لقد دافع غريشوم schdem ـ الذي كتب دراسة تعريفية لشبتاي والشبتائية ـ أن معظم هؤلاء الشبتائيين المنغلقين سوف يصبحون رواداً في حركة التنوير اليهودية، أو في حركة الإصلاح. ويشير إلى جوزيف Wehte في براغ ـ الذي نشر أفكار التنوير في أوروبا الشرقية في مطلع القرن التاسع عشر، أنه كان شبتائياً في شبابه[62]. لاهوت شوليم جدلي لا يمكن إثباته سواء في هذا الشكل أو ذاك. لكن الشبتائية قد فعلت الكثير كي تلغّم سلطة الأحبار التقليدية، وأنها مكنت اليهود من تصور تحول كان أمراً محالاً فيما مضى.

بعد موت شبتاي اعتنقت حركتان شبتائيتان راديكاليتان الدين السائد. ففي عام 1683 اعتنق نحو /200/ أسرة في تركيا العثمانية الإسلام، ويعرفون الآن باسم الدونمة، ولها كنسها السرية الخاصة، لكنها تصلي في المساجد أيضاً، بلغ عدد أفراد هذه الطائفة /115.000/ نسمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إلا أنها بدأت تتفكك في مطلع القرن العشرين عندما بدأ أفرادها يتلقون تعليماً علمانياً حديثاً، فلم تشعر بحاجة إلى أي دين. أصبح بعض شباب الدونمة نشطاء في حركة تركيا الفتاة

العلمانية. أما الحركة الثانية فكانت مشؤومة أكثر، وأظهرت العدمية التي تنجم عن الترجمة الحرفية للأسطورة إلى فعل عملي. عندما رجع فرانك إلى موطنه بولندا ألّفَ طائفة سرية يلتزم أعضاؤها بالشريعة اليهودية في العلن، لكن في الخفاء كانوا ينغمسون في ممارسات جنسية محرمة. وعندما نال الحرمان الديني عام 1756 اعتنق فرانك الإسلام أولاً أثناء زيارته لتركيا، لكنه سرعان ما تحول إلى الكاثوليكية آخذاً معه بعض أتباعه.

لم يلق فرانك محظورات التوراة جانباً فقط بل تبنى أيضاً النزعة اللاأخلاقية. التوراة من وجهة نظره لم تكن غير صالحة فقط بل خطرة ولا فائدة منها أيضاً. فالوصايا كانت هي قوانين الموت، لذلك يتوجب تجاهلها. الخطيئة وعدم الخجل هما السبيلان الوحيدان إلى بلوغ الخلاص والعثور على الله. لقد جاء فرانك لا ليبني بل كي «يهدم ويبيد فقط»[64]. أتباعه كانوا متورطين في حرب ضد جميع القيم الدينية: «أنا أقول لكم، إن جميع الذين سوف يكونون محاربين يجب أن يكونوا دون دين. وهذا يعني أن يصلوا إلى الحرية بسلطتهم هم»[65]. عدّ فرانك الدين ككل شيئاً ضاراً، مثل كثيرين من العلمانيين الراديكاليين اليوم. بينما كانت الحركة تتقدم، تحول أنصاره إلى السياسة حالمين بثورة كبرى تجتاح الماضي، وتنقذ العالم. لقد عدّوا الثورة الفرنسية دلالة على صحة وجهة نظرهم، وأن الله تدخل نيابة عنهم[66].

لقد تنبأ اليهود بالكثير من الأوضاع في الفترة الحديثة. الانزياح المؤلم مع مجتمع أوروبا التحديثي العدواني دفعهم إلى العلمانية والريبية، والإلحاد، والعقلانية والعدمية، والتعددية، وخصخصة الدين، بالنسبة لمعظم اليهود، الطريق إلى العالم الجديد الذي كان يتطور في الغرب عبر الدين. لكن هذا الدين كان مختلفاً جداً عن الدين الذي اعتدنا عليه في القرن العشرين. مرتكزه أكثر ميثولوجية، إنه لم يقم على قراءة الكتب المقدسة قراءة حرفية، وكان على استعداد تام للتوصل إلى حلول جديدة، بدا بعضها صادماً في بحثهم عن شيء ما جديد. فلكي نفهم الدين في مجتمع ما في مرحلة ما قبل الحداثة، يجب علينا أن نتحول إلى العالم الإسلامي الذي كان يمر في فترة جيشان خلال هذه الحقبة الحديثة المبكرة، وكان يطور أشكالاً مختلفة من الروحانية التي سوف تستمر في التأثير على المسلمين كثيراً في الحقبة الحديثة.

الفصل الثاني

المسلمون: الروح المحافظة

مــــن 1492 إلــــى 1799

كان اليهود ضحايا الترتيب الجديد الذي كان يولد في الغرب ببطء. أما الضحايا الآخرون فهم مسلمو أوروبا الذين فقدوا آخر معاقلهم فيها. لكن الإسلام لم يكن قوة ضائعة بأي شكل من الأشكال، وطوال القرن السادس عشر كان مايزال القوة الأعظم عالمياً. لقد رفعت سلالة سونغ Sung (960 - 1260) الصين إلى درجة أعلى من التعقيد الاجتماعي والقوة، كما أدخلت النهضة الإيطالية انفتاحاً ثقافياً سوف يمكّن الغرب من المضي قدماً. مع ذلك كان المسلمون قادرين على احتواء هذه التحديات، وبقوا في الذروة اقتصادياً وسياسياً. كان المسلمون يكوّنون نحو ثلث سكان الأرض، وكان انتشارهم واسعاً، موجودين استراتيجياً في كل الشرق الأوسط وفي آسيا وأفريقيا، لدرجة أن بالإمكان عدّ الأسلمة كوناً مصغراً لتاريخ العالم، ومعبراً عن كل ما كان يشغل معظم مناطق العالم المتحضر في بداية العصر الحديث. كانت هذه الحقبة مثيرة وحاسمة للمسلمين الذين أسسوا ثلاث إمبراطوريات إسلامية بحلول مطلع القرن السادس عشر. الإمبراطورية العثمانية في آسيا الصغرى والأناضول والعراق وسوريا وشمالي إفريقيا، والإمبراطورية الصفوية في إيران، والإمبراطورية المنغولية في شبه القارة الهندية. قدّمت كل من هذه الإمبراطوريات مظهراً مختلفاً للروحانية الإسلامية. فالإمبراطورية المغولية مثلت العقلانية الفلسفية الكونية المتسامحة التي تعرف باسم الفلسفة Falsafah. وجعل الشاهانات الصفويون التشيع دين دولتهم ـ الذي كان حتى تلك الفترة دين أقلية نخبوية. وبقي الأتراك العثمانيون موالين للإسلام السني، فأسسوا حكماً قائماً على الشريعة، القانون الإسلامي المقدس.

هذه الإمبراطوريات الثلاث كانت فراقاً جديداً: ثلاثتها كانت مؤسسات حديثة مبكرة، وتُحكَم مؤسساتياً، وبدقة عقلانية وبيروقراطية. فالدولة العثمانية في سنواتها الأولى كانت كفؤة وقوية جداً أكثر مما كانت أية مملكة في أوروبا، وبلغت ذروة مجدها تحت قيادة سليمان القانوني (1520 - 1566). توسع سليمان غرباً عبر اليونان والبلقان وهنغاريا، لكن أُوقف تقدمه عندما أخفق في احتلال فيينا عام 1529. أما في إيران الصفوية فقد بنى الشاهانات الطرق، والخانات، وعقلنوا الاقتصاد، ووضعوا البلاد في مقدمة التجارة الدولية. لقد نعمت هذه الإمبراطوريات الثلاث بتجدد ثقافي لا يقل عما كان أثناء النهضة الإيطالية. لقد كان القرن السادس عشر حقبة الهندسة للأبنية العثمانية، والرسم الصفوي، وبناء تاج محل.

لقد كانت هذه المجتمعات تسير في ركب التحديث إلا أنها لم تطبق تغييراً راديكالياً، إنها لم تشارك في الروح الثورية التي سوف تصبح سمة مميزة للثقافة الغربية خلال القرن الثامن عشر. بدلاً من ذلك كانت هذه الإمبراطوريات الثلاث تعبيراً عما أسماه العلامة الأمريكي مارشال ج.س. هودغسون «الروح المحافظة» التي كانت السمة المميزة لكل مجتمع ما قبل حديث، وأوروبا ضمناً[1]. بما أن هذه الإمبراطوريات كانت هي الدول الأكثر تقدماً في مطلع حقبة الحداثة، بالإمكان القول، إنها قد بلغت ذروتها[2]. إن المجتمع المحافظ في أيامنا هذه يعاني المتاعب: إما استولت عليه الروح الغربية الحديثة بكل قوة، أو أنه يمر بمرحلة العبور الصعب من الروح المحافظة إلى روح الحداثة، وأغلب الأصولية هي رد فعل على هذا التحول المؤلم. ومن ثمّ من الأهمية بمكان أن نتقصى هذه الروح المحافظة وهي في ذروتها في هذه الإمبراطوريات الإسلامية كي نستطيع فهم نقاط جاذبيتها، وقوتها، بالإضافة إلى عيوبها المتأصلة فيها.

لقد اعتمدت جميع الحضارات اقتصادياً على فائض من الإنتاج الزراعي، حتى قدم الغرب نوعاً جديداً من الحضارة «تقوم على إعادة استثمار مستمرة لرأس المال، وعلى التقدم التقني. هذا كان يعني أن هناك حداً للتوسع والنجاح لأي مجتمع قائم على الزراعة، طالما أنه سوف يستنفد موارده والتزاماته obligations، كان هناك حد لكمية رأس المال المتوفر من أجل الاستثمار. إن أي تجدد كان بحاجة إلى رأس مال كبير كان يُلغى، لأن الناس كانوا يفتقرون إلى الوسائل التي تمكنهم من أن يميزوا كل شيء، والاحتفاظ بموظفيهم، والبدء ثانية. لم توجد حضارة - قبل حضارتنا - لديها القدرة المالية الكافية كي تقوم بالتجديد المستمر الذي نعدّه أمراً بدهياً في الغرب في أيامنا هذه. إننا نتوقع أن نعرف أكثر مما عرفه آباؤنا، وعلى ثقة أن مجتمعاتنا سوف تصبح أكثر

تقدماً في الميدان التقني. إننا نتجه إلى المستقبل، ويجب على حكوماتنا ومؤسساتنا أن تنظر إلى الأمام، وأن تضع خططاً تؤثر على الجيل القادم. من الواضح جداً أن مجتمعنا هذا هو إنجاز فكر عقلاني أحادي: العقل معززاً. إنه طفل اللوغوس الذي ينظر دائماً إلى الأمام، ساعياً إلى معرفة المزيد، وحريص أن يوسع مجالات كفاءتنا وسيطرتنا على البيئة. هذا المجتمع المتجدد بشكل عدواني لا يمكن خلقه من دون اقتصاد حديث مهما بلغ هذا المجتمع من تفكير عقلاني. فبالنسبة للمجتمعات الغربية، الاستمرار بتغيير البنى التحتية من أجل جعل الابتكارات الجديدة ممكنة ـ من خلال إعادة استثمار مستمر لرأس المال، بهذه الطريقة يمكننا أن نزيد من مواردنا الأساسية بحيث نجعلها تساير تقدمنا التقني. لكن هذا لم يكن ممكناً في اقتصاد زراعي نظم فيه الناس قدراتهم في الحفاظ على ما أنجزوه سابقاً. من هنا حدثت انعطافة «المحافظة» في المجتمع ما قبل الحديث، إنها لم تنبع من جبن عميق بل كانت تمثل تقييماً واقعياً لعيوب هذا النوع من الحضارة. فالتربية كانت قائمة على تعليم بالٍ، ولم تشجع الأصالة. لم يكن يطلب من الطلاب تعلم كيفية تصور أفكار جديدة جذرياً، لأن المجتمع لم يكن بوسعه استيعاب هذه الأفكار والطرائق، فمفاهيم كهذه قد تكون ممزقة للمجتمع وتهدده بالخطر. في مجتمع محافظ كان الاستقرار والثبات الاجتماعي يعدّان أكثر أهمية من حرية التعبير.

اتجهت مجتمعات ما قبل الحداثة إلى الماضي كي تستمد منه إلهاماً، بينما نظر الحداثيون إلى الأمام، إلى المستقبل. وبدلاً من توقع تحسن مستمر، كان يعتقد أن الجيل التالي سوف ينكص بكل يسر. وبدلاً من التقدم إلى ذرى إنجازات جديدة، كان المحافظون يعتقدون أن المجتمعات قد هبطت من كمال بدئي. كانت الحكومات والأفراد يرفعون هذا العصر الذهبي المزعوم كأنموذج، فالحضارة كما خبرها الناس متلازمة مع الخطر. كل امرئ كان يعرف أن مجتمعاً بأكمله قد يسقط في البربرية بكل سهولة، مثلما حدث لأوروبا الغربية بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس للميلاد. فخلال مطلع الفترة الحديثة في العالم الإسلامي لم تكن ذكرى الغزوات المغولية ـ في القرن الثالث عشر ـ قد خبت من الذاكرة. كان الناس يتذكرون ممتلئين رعباً المجازر، والاقتلاع لشعوب بأكملها، وتدمير مدينة إسلامية بعد أخرى. لقد دمرت المكتبات والمؤسسات التعليمية أيضاً، ومعها قرون من المثابرة على تحصيل المعرفة. لكن المسلمين تعافوا من هذا الرّض، وقاد المتصوفون إحياء روحياً أثبت أنه كان شافياً مثلما كانت قبالة لوريا. وكانت الإمبراطوريات الثلاث دلالة على ذلك الشفاء. كان للسلالتين العثمانية والصفوية جذورهما في عملية الإزاحة الشاسعة للعهد المغولي، وكلاهما نشأ

في دول غزو عسكري يقوده زعيم محارب، وفي أغلب الأحيان مرتبط بطريقة صوفية، ظهر في إثر الدمار. لقد كانت سلطة وجمال هذه الإمبراطوريات وحضارتها إعادة تأكيد على القيم الإسلامية، وإعلان اعتزاز بأن التاريخ الإسلامي قد عاد إلى المسار ثانية.

لكن بعد كارثة كهذه فإن نزعة المحافظة الطبيعية في مجتمع ما قبل حديث كان المحتمل أن تكون أكثر وضوحاً. لقد ركز الناس على استعادة ما كان قد ضاع بشكل بطيء ومؤلم بدلاً من البحث عن شيء ما جديد. ففي الإسلام السني ـ أي الشكل الديني الرسمي في الإمبراطورية العثمانية ـ أعلن «إغلاق أبواب الاجتهاد»[3]. فحتى هذه المرحلة كان يسمح لفقهاء المسلمين أن يمارسوا حكمهم في حسم مسائل كانت تنشأ فيما يتعلق باللاهوت والشريعة إذا لم يكن هناك نص من القرآن أو السنة يقدم إجابة لها. اعتقد المسلمون السنة ـ في محاولة للحفاظ على تراث تم تدميره تقريباً ـ أن ليس هناك حاجة لمزيد من الفكر المستقل. الإجابات كلها كانت في موضع واحد، وكانت الشريعة مخططاً ثابتاً يسير عليه المجتمع، فلم يكن الاجتهاد أمراً ضرورياً بل غير مرغوب به حتى، ومن ثمّ على المسلمين أن يقلدوا الماضي. فبدلاً من البحث عن حلول جديدة، كان عليهم الخضوع للقواعد الموجودة في الكتب الشرعية الرسمية. فالتجديد في مسائل الشريعة بدعة، وممارسة التجديد كانت تعدّ عامل تفرقة وخطرة في الإسلام السني خلال مطلع الفترة الحديثة، وكانت تعدّ هرطقة.

تخيل موقف مناقض للروح المحطمة للمعتقدات الدينية في الغرب الحديث كان أمراً صعباً. إن فكرة وضع كابح على قدرات المحاكمة لدينا هي الآن لعنة حرمان كنسي. إن الحضارة الحديثة ـ كما سنرى في الفصل التالي ـ تطورت عندما بدأ الناس يخلعون عنهم هذا القيد. فإذا كانت الحداثة الغربية هي نتاج اللوغوس، يصبح من السهل رؤية كيف أن الأساطير كانت ملائمة للروح المحافظة في عالم ما قبل الحداثة. التفكير الميثولوجي ينظر إلى الخلف بدلاً من أن ينظر إلى الأمام. إنه يوجه اهتمامه إلى البدايات المقدسة، إلى حدث بدئي أصلي، أو إلى أسس الحياة البشرية. وبدلاً من البحث عن شيء ما جديد تركز الأسطورة على ما هو ثابت. فالأسطورة لا تجلب لنا أخباراً، بل تخبرنا بما هو قائم دائماً. لقد أُنجز كل شيء هام مسبقاً، وفُكر به من ذي قبل. فيما يتعلق بالنصوص المقدسة التي تخبرنا بكل شيء نحتاج إلى معرفته، فإننا نعيش على ما قاله أسلافنا. كانت هذه هي روحانية الفترة المحافظة. فالمعتقد والممارسات الطقوسية، والقصص الأسطورية لا تعطي فقط الأفراد، الإحساس بمعنى يتردد صداه في

وجودهم اللاشعوري الأعمق، بل تعزز الموقع الذي كان أساسياً في مجتمع لم يكن بوسعه احتمال تجديد دون ضوابط.

فالناس الذين يعيشون في مجتمع غربي فيه تغير مؤسساتي لا يستطيعون أن يقدروا تماماً الدور الذي تلعبه الميثولوجيا، وكذلك الأمر لأناس شكلتهم روحانية محافظة بكل قوة وعمق، من المحال أن يقبلوا دينامية الحضارة الحديثة التي تتطلع إلى الأمام. ينبغي على الحداثي أن يفهم الذين مازالت القيم الميثولوجية التقليدية تغذيهم. في العالم الإسلامي اليوم، بعض المسلمين مهتمون بشيئين: **الأول**: إنهم يمقتون علمانية المجتمع الغربي الذي يفصل الدين عن السياسة، والكنيسة عن الدولة. **الثاني**: يود المسلمون رؤية مجتمعاتهم وقد أصبحت تحكم وفقاً للشريعة، القانون المقدس في الإسلام. وهذا أمر يحير من تشكلوا في الروح الحديثة، هؤلاء يخشون ـ وهم محقون ـ من أن مؤسسة دينية سوف تفرمل التقدم المستمر الذي يعدّونه أمراً أساسياً لمجتمع سليم. لقد خبر هؤلاء انفصال الكنيسة عن الدولة ويعدّونه محرراً، ويرتجفون عندما تخطر لهم فكرة أن تغلق هيئة تفتيشية «أبواب الاجتهاد»، إن فكرة شريعة موحاة إلهياً لا تنسجم مع الروح العامة الحديثة. فالعلمانيون الحداثيون يعدّون فكرة قانون غير قابل للتغيير مفروض على البشرية من قبل وجود ما فوق إنساني أمراً منفراً. إنهم لا يعدّون القانون هو نتيجة الروح الأسطورية بل هو نتاج اللوغوس، إنه عقلاني وبراغماتي، وينبغي أن يُغيّر من وقت لآخر كي يلبي ما تتطلبه الظروف الراهنة. بناء على هذه المسائل الأساسية هناك برزخ يفصل الحداثي عن المسلم الأصولي.

على أية حال إن فكرة دولة قوامها الشريعة كانت مرضية وبعمق. كان هذا هو إنجاز الإمبراطورية العثمانية التي استمدت شرعيتها من التزامها بالشريعة الإسلامية، وكان تمجيد السلطان يتم لدفاعه عن الشريعة. كان للسلطان والولاة دواوينهم، وغرف استماع يمارسون فيها تطبيق العدالة، إلا أن القضاة هم الذين كانوا يتربعون على رأس المحاكم الشرعية، كان العثمانيون أول من نظمها بشكل ممنهج، وهم الذين كانوا يعتبرون القضاة الحقيقيين. فالقضاة ومستشاروهم المفتون (جمع مفتي)، والعلماء كانوا يدرسون الفقه الإسلامي في المدارس، وكانوا جميعاً موظفي دولة في الإمبراطورية العثمانية. ولم يكونوا أقل أهمية ـ للحكومة ـ من أهمية القيادة الإدارية والعسكرية. قبل سكان الولايات العربية سيطرة الأتراك لأن سلطة السلطان كانت مفروضة من قبل العلماء ـ علماء الدين الذين يتلقون دعماً من السلطة المقدسة للشريعة الإسلامية. وهكذا كان العلماء حلقة وصل بين السلطان ورعاياه، بين اسطنبول والولايات البعيدة. كان

باستطاعتهم تقديم الشكاوى أمام السلطان، وكانت لديهم السلطة لإعادته إلى الطريق القويم إذا ما خالف المعايير الإسلامية. بالتالي كان السلطان يشعر أن الدولة العثمانية دولة العلماء، وكان السلاطين ـ في أغلب الأحيان ـ يقبلون القيود التي يفرضها عليهم رجال الدين، لأن تلك الشراكة كانت تزيد من سلطتهم[4]. لا تلعب الشريعة دوراً هاماً في شؤون الدولة اليومية مثلما كانت في الإمبراطورية العثمانية. إن نجاح العثمانيين ـ خلال القرن السادس عشر ـ بيّن أن ولاءهم للقانون الإسلامي قد وضعهم فعلاً على الطريق الصحيح: أي كانوا منسجمين مع مبادئ الوجود الأساسية.

جميع المجتمعات المحافظة (كما رأينا آنفاً) كانت تتطلع إلى الوراء إلى عصر ذهبي، أي إلى عصر النبي محمد (570 ـ 632م) وعصر الخلفاء الراشدين، لقد حكموا وفقاً للشريعة الإسلامية حين لم يكن هناك فصل للدين عن الدولة. محمد كان ـ في آن معاً ـ نبياً وقائداً سياسياً للمجتمع. فالقرآن ـ الكتاب الموحى ـ الذي جلبه إلى العرب في مطلع القرن السابع أكد أن أول واجب مفروض على المسلم هو خلق مجتمع المساواة والعدل، ويعامل الفقراء والضعفاء فيه بكل احترام. يتطلب هذا جهاداً ـ (كلمة يجب أن تترجم «كفاح أو سعي» بدلاً من أن تترجم «حرباً مقدسة» كما يترجمها الغربيون في أغلب الأحيان) ـ على جميع الجبهات: روحياً، وسياسياً، واجتماعياً، وشخصياً، وعسكرياً، واقتصادياً، أي بإعادة ترتيب للحياة كلها، لأن الله قد أعطى الأولوية للبشر، وأن خططه تصبح مطبقة تماماً. بعد ذلك سوف ينجز المسلمون تكاملاً اجتماعياً وشخصياً سوف يمدهم بحميمية الاتحاد مع الله. إن تسييج منطقة من الحياة، وإعلانها بعيداً عن حدود هذا «السعي» سيكون خرقاً فاضحاً لمبدأ التوحيد هذا، الذي هو الفضيلة الإسلامية الرئيسية، لقد كان معادلاً لإنكار ذاته. السياسة ـ بالنسبة لمسلم ورع ـ هي ما يسميه المسيحي سراً مقدساً، إنها فعالية يجب تقديسها بحيث تصبح قناة إلى المقدس.

الاهتمام بالأمة ـ الجماعة المسلمة ـ هو أحد أركان الإسلام، وهي الممارسات الخمس الرئيسية عند كل مسلم سواء كان سنياً أو شيعياً. لقد توصل المسيحيون إلى تعريف الأرثوذكسية بالاعتقاد القويم، كذلك توصل المسلمون ـ مثلما توصل اليهود ـ إلى المطالبة بالانسجام مع الممارسة الدينية، ويرون المعتقد قضية ثانوية. فالأركان الخمسة تطالب كل مسلم بالشهادة، والصلاة خمس مرات يومياً، ودفع الزكاة ـ ضماناً لتوزيع عادل للثروة في الجماعة، وصوم رمضان كمذكر بحالات الحرمان الذي يعاني منه الفقراء، والحج إلى مكة إذا سمحت ظروف المسلم بذلك. سلامة الأمة سياسياً أمر

مركزي في الزكاة وصوم رمضان، وموجودة بقوة في الحج الذي هو حدث جماعي أساساً يرتدي فيه الحجيج مئزراً أبيض دون تمييز بين غني وفقير.

هناك تركيز على الحج ـ المزار المكعب الشكل في الكعبة ـ الواقعة في قلب مكة في الحجاز. الكعبة مغرقة في القدم، وربما كانت مكرسة لعبادة الله ـ كبير الآلهة العربية الوثنية. لقد قام محمد بأسلمة الشعائر القديمة بالحج السنوي إلى الكعبة، وأعطاها أهمية وحدانية. فحتى يومنا هذا يعطي الحج المسلمين إحساساً ووجوداً قوياً في الجماعة.

بنيت الكعبة على النموذج الهندسي الذي أوجده عالم النفس يونغ (1875 - 1961) الذي له أهمية نمطية بدئية. في قلب أقدم المدن وجود «مزار» يقيم المسلم فيه رابطة مع المقدس كان يعدّ أمراً أساسياً في بقائهم. يجلب الواقع الأكثر فاعلية وبدئية في العالم الإلهي إلى وسط جماعات من الرجال والنساء الفانين. لقد وصف كتاب كلاسيكيون مثل بلوتارك، وأوفيد، وديونيسيوس هاليكر انسوس «المزار» إما كشكل دائري، أو مربع، كان الناس يعتقدون أنه يعيد إنتاج البناء الأساسي للكون، كان أنموذجاً للترتيب الذي جلب الكون من العماء، ومن خلال جعله قابلاً للحياة، فقد أعطاه الله وجوداً واقعياً.

اعتقد يونغ أنه لم يكن من الضروري الاختيار بين المربع أو الدائرة، هذا الشكل الهندسي الذي يمثل الترتيب الكوني، لأن أساس كل وجود ـ كما اعتقد يونغ ـ كان مربعاً داخل دائرة. الطقوس التي تمارس عند هذا المزار تذكر المتعبدين بواجبهم الذي يقضي بجلب هذا التراتب الإلهي إلى داخل عالم العماء والكارثة الكامنتين، وأن يسلموا أنفسهم إلى القوانين والمبادئ الأساسية في الكون، كي يحافظوا على حضارتهم في الوجود، ولمنعها من السقوط فريسة للوهم. والكعبة في مكة تتطابق مع هذا النمط البدئي. يهرول الحجيج حول المكعب الغرانيتي في سبع دورات، وزوايا هذا المكعب تمثل زوايا العالم الأربع، إنهم يتبعون في دوراتهم مسار الشمس حول الأرض. فعن طريق استسلام وجود كيان المسلم كله مع الإيقاعات الأساسية في الحياة يستطيع المسلم أن يعيش وجوداً إنسانياً حقيقياً في المجتمع.

مايزال المسلم يجد في الحج ذروة التجربة الدينية عندما يحج، وهذا الطقس مايزال متجذراً في عالم اللاشعور للنمط البدئي الميثولوجي ـ في شكل أسطورة حقة. إنه يلفت اهتمام المسلمين إلى الخلف، إلى واقع أساسي جداً، بحيث يغدو المضي إلى ما خلفه أمراً محالاً. وفي مستوى أكثر عمقاً من المستوى العقلي يساعدهم على الاستسلام إلى الكيفية التي كانت الأشياء عليها أساساً، وألا يندفعوا وحدهم بشكل

مستقل. فكل عمل عقلاني في الجماعة ـ سواء في السياسة، أم الاقتصاد، والتجارة، أو في العلاقات الاجتماعية، إنما يحدث في هذا السياق الأسطوري. فالكعبة بموقعها في قلب المدينة، ولاحقاً في قلب العالم المسلم، أعطت هذه الأنشطة العقلانية معنى ومنظوراً.

فالقرآن أيضاً عبرّ عن هذه الروح المحافظة. إنه يؤكد مراراً أنه لا يجلب حقيقة جديدة إلى البشر، بل يكشف عن القوانين الأساسية في الحياة البشرية. إنه «مذكر» بحقائق معروفة من قبل[6]. إن محمداً لم يعتقد أنه كان يخلق ديناً جديداً، بل كان يجلب دين الفطرة البشرية إلى قبيلته العربية التي لم يرسل إليها نبي من قبل، ولم يكن لديها كتاب مقدس بلغتها. فمنذ عهد آدم الذي يعتبره القرآن أول الأنبياء ـ أرسل الله رسلاً إلى كل شعب على وجه الأرض كي يعلمهم كيف يعيشون[7]. فحتى الحيوانات أو الأسماك أو النباتات تستسلم غريزياً إلى التراتب الإلهي، لكن الكائنات البشرية لها إرادة حرة، وتستطيع اختيار أن تعصي الله[8]. لقد انهارت الحضارة الإسلامية عندما تجاهل المسلمون قوانين الوجود الأساسية، عندما أوجدوا مجتمعات جور تضطهد الضعفاء، وترفض اقتسام الثروة بالعدل. ويروي القرآن أن جميع الأنبياء كرروا الرسالة ذاتها، بدءاً من آدم إلى نوح، وموسى، وعيسى وكوكبة أنبياء آخرين. أما الآن فقد سلم القرآن الرسالة الإلهية ذاتها إلى العرب آمراً إياهم بتطبيق العدالة الاجتماعية، والمساواة اللتين تجعلانهم في حالة انسجام مع قوانين الوجود الأساسية. فعندما يلتزم المسلمون بإرادة الله، فإنهم يشعرون أنهم متناغمون مع الكيفية التي يجب أن تكون عليها الأشياء. وخرق شرع الله يعتبر أمراً غير طبيعي، وكأنما سمكة تحاول العيش على أرض جافة. النجاح الباهر الذي حققه العثمانيون في القرن السادس عشر اعتبره رعاياهم على أنهم كانوا يقومون بهذا الاستسلام لهذه المبادئ الأساسية. وهذا كان هو السبب الذي جعل مجتمعهم يعمل بشكل رائع. إن الأهمية ـ غير المسبوقة ـ المعطاة إلى الشريعة في السلطنة العثمانية، كان ينظر إليها في سياق الروح المحافظة. في الفترة الحديثة المبكرة، لم يكن المسلمون يشعرون أن الشرع الإلهي قيد على حريتهم، لقد كان إدراكاً طقسياً ومعتقدياً لنمط بدئي أسطوري وضعهم ـ كما يعتقدون ـ على اتصال بالمقدس. بعد وفاة محمد تطور الشرع الإسلامي تدريجياً عبر القرون، وهذا التطور كان مشروعاً إبداعياً، ذلك لأن القرآن كان يضم تشريعاً قليلاً جداً. ولم يمض قرن على وفاة البني حتى حكم المسلمون إمبراطورية مترامية تمتد من الهيمالايا إلى جبال البيرينه، فكانوا ـ مثلهم مثل أي مجتمع ـ بحاجة إلى نظام قانوني معقد. نشأت أربع مدارس فقهية

إسلامية، وجميعها متماثلة جداً، وتعتبر صالحة للتطبيق: بني الشرع على شخص النبي محمد الذي مثل في سلوكه سلوك المسلم الكامل عندما تلقى الوحي الإلهي. فتعاليم وسلوك النبي تم جمعهما في الحديث، وتمت غربلة الأحاديث بكل عناية خلال القرن التاسع كي يكون لدى المسلمين سجل موثوق لأقواله وممارسته الدينية (أي السنة النبوية). مدارس الشريعة أعادت إنتاج هذا النموذج المحمدي في نظمها القانونية، لدرجة أن المسلمين في أرجاء العالم يقلدون الطريقة التي تحدث فيها النبي، كيف: اغتسل، أكل، أحب، وكيف تعبد. فمن خلال هذه المحاكاة فإنهم يأملون بلوغ الاستسلام الداخلي إلى الإلهي[9]. فعبر أسلوب محافظ حقاً يلزم المسلمون سلوكهم بكمالٍ ماضٍ.

تطبيق الشرع الإسلامي أدخل شخصية محمد التاريخية في قالب أسطورة، مطلقين إياها من الفترة التي عاش فيها، وإحضارها إلى الحياة في شخص كل مسلم ورع. هذا التكرار المعتقدي جعل المجتمع الإسلامي إسلامياً حقاً، في اقترابه من شخصية محمد الذي كان في استسلامه التام لله النموذج الأول لما ينبغي أن يكون عليه كائن بشري. فأثناء فترة الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر، كانت روحانية الشريعة هذه قد ضربت جذوراً في أرجاء العالم الإسلام السني والشيعي على السواء. وتم ذلك لأنها كانت تعطي الرجال والنساء إحساساً بالمقدس، وتملأ حياتهم بالمعنى، وليس لأن العلماء والخلفاء كانوا يفرضونها عليهم. هذه الرجعة المعتقدية إلى الماضي لم تسجن المسلمين في تقوى قديمة أسلوب الحياة فيها يعود إلى القرن السابع. فخلال مطلع القرن السادس عشر كانت الدولة العثمانية الدولة الأكثر معاصرة في العالم، ولا جدال في ذلك. لقد كانت كفؤة جداً، وطورت بيروقراطية ذات أسلوب جديد، وشجعت على حياة ثقافية متذبذبة، لأن العثمانيين كانوا منفتحين على الثقافات الأخرى. كانوا متحمسين لتعلم علم الملاحة الغربي، وحفزتهم اكتشافات المستكشفين، ومتلهفين إلى تبني الاختراعات العسكرية الغربية كالبارود، والأسلحة النارية[10]. كانت وظيفة العلماء هي إيجاد الكيفية التي تمكنهم من ملاءمة هذه التجديدات مع النموذج المحمدي في الشرع الإسلامي. لم تكن دراسة الفقه تقتصر على تمحيص النصوص القديمة، بل كان لها بعد يتسم بالتحدي. في تلك الفترة لم يكن هناك تعارض حقيقي بين الإسلام والغرب، لأن أوروبا كانت مشبعة أيضاً بالروح المحافظة. فالمفكرون الإنسانيون في عصر النهضة حاولوا تجديد ثقافتهم عن طريق العودة إلى الينابيع، إلى المصادر. إن القطيعة الكلية مع الدين كانت أمراً محالاً للناس العاديين. فالروح المحافظة كانت ماتزال تحكم الأوروبيين حتى القرن الثامن عشر على الرغم من اكتشافاتهم الجديدة. فقط عندما حلت نزعة

عقلانية مستقبلية التوجه محل النظر إلى الحياة الأسطورية خلفاً، بدأ بعض المسلمين يجدون أوروبا غريبة عنهم.

إذا ما تصورنا أن ذلك المجتمع المحافظ كان سكونياً تماماً، فإننا نقع في خطأ فادح. فطوال التاريخ الإسلامي كانت هناك حركات إصلاح وتجديد، كانت ثورية تماماً في أغلب الأحيان. أحد هؤلاء المصلحين هو أحمد بن تيمية الدمشقي (1263 ـ 1328)، رفض قبول إغلاق أبواب الاجتهاد. لقد عاش في فترة الغزوات المغولية، أي عندما كان المسلمون يحاولون يائسين أن يتعافوا من الرض الذي أصابهم، وإعادة بناء مجتمعهم. تظهر حركات الإصلاح عادة في فترة تغير ثقافي أو في بداية كارثة سياسية كبرى. في أوقات كهذه الإجابات القديمة لا تعود كافية، لهذا السبب نجد أن المصلحين يستخدمون قدراتهم العقلية للاجتهاد في التحدي الذي يمثله الواقع الراهن. أراد ابن تيمية جلب الشريعة إلى المعاصرة، بحيث تتمكن الشريعة من تلبية الاحتياجات الحقيقية للمسلمين في هذه الظروف المتغيرة القاسية. لقد كان ثورياً، لكن برنامجه الإصلاحي اتخذ شكلاً محافظاً، بالأساس. اعتقد ابن تيمية أنه كي يستطيع المسلمون احتمال الكارثة، يجب عليهم العودة إلى الينابيع، المصادر الأولى، أي إلى القرآن والسنة. أراد إزالة الإضافات اللاهوتية اللاحقة، والعودة إلى الأمور الأساسية. هذا كان يعني أنه قد قلب معظم الفقه القروسطي والفلسفة التي أصبحت تعتبر مقدسة، من خلال رغبته في العودة إلى النمط البدئي الأصلي الإسلامي. موقفه هذا أثار سخط المؤسسة الدينية عليه، فقضى آخر أيامه في السجن. ويقال عنه إنه مات كسير القلب لأن سجانيه لم يسمحوا بإدخال القلم والورق إلى سجنه. لقد أحبه الناس، وإصلاحاته الشرعية كانت ليبرالية وراديكالية، ورأوا أن مصالحهم في قلبه[12]، ولذلك كانت جنازته مظاهرة جماهيرية. والتاريخ الإسلامي حافل بأمثال هؤلاء المصلحين، ويعمل بعض الأصوليين على هذا التراث إصلاحاً وتجديداً في أيامنا هذه.

استطاع مسلمون آخرون ـ استكشاف أفكار وممارسات دينية جديدة في الحركات التي تقتصر على قلة، لدرجة أنها بقيت سرية لأن أنصارها اعتقدوا أن الناس قد يسيؤون فهمها، فلم يروا أي تعارض بين رؤيتهم للدين وبين رؤية الأغلبية. لقد اعتقد هؤلاء أن حركاتهم كانت تتكامل مع تعاليم القرآن، وتعطيهم مرجعية جديدة. والأشكال الرئيسية الثلاثة للإسلام النخبوي كانت الطرق الصوفية الباطنية، وعقلانية الفلسفة، والتقية السياسية لدى الشيعة، وسوف نعرضها بالتفصيل في هذا الفصل. لكن مهما

بدت هذه الأشكال النخبوية الإسلامية تجديدية، ومهما بدت أنها تنحرف عن التيار الشرعي الرئيسي، فإن النخبويين كانوا يعتقدون أنهم كانوا يعودون إلى الينابيع. حاول المنافحون عن الفلسفة ـ الذين حاولوا تطبيق مبادئ الفلسفة اليونانية على الدين القرآني ـ العودة إلى إيمان كوني، أصلي ذي حقائق أزلية، وكانوا على اقتناع بأن هذه الحقائق كانت سابقة لمختلف الأديان التاريخية. بينما اعتقد المتصوفون أن نشوتهم الصوفية كانت تعيد إنتاج التجارب الروحية النبوية عندما كان النبي يتلقى الوحي القرآني كما أنهم كانوا يلتزمون بالنمط البدئي المحمدي. وقالت الشيعة إنهم كانوا يحافظون على الحماسة للعدالة الاجتماعية الواردة في القرآن، بعد أن خانها الحكام الفاسدون المسلمون. لم يكن أحد من هؤلاء النخبويين يريد أن يكون «أصيلاً» بالمعنى الذي نفهمه نحن من هذه الكلمة إنهم جميعاً كانوا أصيلين في الطريقة المحافظة للعودة إلى الأصول، وهذه العودة وحدها ـ كما اعتقدوا ـ كان باستطاعتها أن تؤدي إلى الكمال والإنجاز الإنسانيين[13].

مصر هي واحدة من دولتين إسلاميتين سوف نتحراهما بالتفصيل في هذا الكتاب. أصبحت مصر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية في عام 1517. بالتالي سوف تهيمن تقوى الشريعة في مصر، فأصبحت جامعة الأزهر في القاهرة المركز الأكثر أهمية لدراسة الفقه السني في العالم. لكن خلال هذه القرون من الحكم العثماني سقطت مصر خلف اسطنبول، وغطت في حالة غموض نسبي، إذ أننا لا نعرف سوى نزر يسير عن مصر خلال مطلع الفترة الحديثة. فمنذ عام 1250 حكم المماليك المنطقة ـ مجموعات عسكرية قوامها العبيد الشراكس الذين ألقي القبض عليهم عندما كانوا أطفالاً، واعتنقوا الإسلام، والانكشارية التي كانت العمود الفقري للإمبراطورية العثمانية، قوامها العبيد. قاد المماليك في إمبراطوريتهم مجتمعاً غير مستقر في كل من مصر وسوريا، وكانت مصر واحدة من أكثر دول العالم الإسلامي تقدماً. لكن لم تلبث الإمبراطورية المملوكية أن انتهت بسبب العيوب الذاتية للحضارة الزراعية، ثم انهارت تماماً بحلول أواخر القرن الخامس عشر. على أية حال لم يتلاش المماليك كلياً من مصر. فالسلطان العثماني سليم الأول فتح مصر عن طريق عقد تحالف مع خاير بيه حاكم حلب المملوكي، فعينه السلطان نائباً له عندما غادرت الجيوش العثمانية.

في البداية كان العثمانيون قادرين على ضبط المماليك بعد أن سحقوا انتفاضتين مملوكيتين[14]. لكن بحلول أواخر القرن السادس عشر كان العثمانيون قد بدؤوا يستنفدون مواردهم، وأدى التضخم الشديد إلى تراجع في الإدارة. وبعد قيام المماليك

بعدة ثورات تمكنوا من الصعود ثانية كحكام فعليين لمصر، مع أنهم بقوا تابعين لاسطنبول رسمياً. شكل البهاوات كادراً عالي المراتب، وكانوا قادرين على قيادة تمرد الجيوش المملوكية ضمن الجيش العثماني على الوالي التركي، وعينوا واحداً منهم مكانه. صادق السلطان على هذا التعيين، واستطاع المماليك الاحتفاظ بالسيطرة على مصر، عدا مدة قصيرة في نهاية القرن السابع عشر عندما استولى أحد الانكشارية على السلطة. تميز حكم المماليك بعدم الاستقرار. طبقة البيكوات كانت منقسمة إلى قسمين، فكانت هناك اضطرابات وصراعات مميتة[15]. كان الشعب المصري هو الضحية الرئيسية لهذه الحقبة المضطربة. وأثناء قيام بعض المصريين بثورات كانت تصادر ممتلكاتهم، وتسلب بيوتهم، وتفرض عليهم ضرائب باهظة. لم يشعر المصريون بوجود صلة بينهم وبين حكامهم الأتراك أو الشركس، الذين لم يكونوا يولون المصريين اهتماماً حقيقياً. تحول الناس إلى العلماء المصريين، هؤلاء الذين كانوا يمثلون التراتب الشرعي المقدس، فأصبح العلماء هم القادة الحقيقيين للجماهير المصرية. وعندما أصبح النزاع بين البيكاوات أكثر حدة خلال القرن الثامن عشر، وجد قادة المماليك أن من الضروري التوجه إلى العلماء لضمان قبول الناس لحكمهم[16].

كان العلماء هم مدرسي المجتمع المصري ومثقفيه. عدد المدارس في كل مدينة كان يتراوح بين مدرسة إلى سبع مدارس، تدرس الشريعة الإسلامية، وكانت تزود البلاد بالمدرسين. لم تكن المعايير الثقافية عالية المستوى. فعندما فتح سليم الأول مصر اصطحب معه الكثير من العلماء البارزين، ومعهم معظم المخطوطات النفيسة، ولذلك أصبحت مصر ولاية متخلفة من ولايات الإمبراطورية العثمانية. لم يشجع العثمانيون العلماء العرب، ولم يكن المصريون على احتكاك بالعالم الخارجي، والفلسفة، وعلم الفلك، والطب، والعلوم المصرية القديمة التي كانت مزدهرة في عهد الإمبراطورية المملوكية تدهورت[17].

لقد أصبح العلماء في موقع قوي جداً لأنهم كانوا يمثلون قناة الاتصال الرئيسية للحكام مع الناس. وكثيرون منهم كانوا يتحدرون من أسر فلاحية، بالتالي كان نفوذهم كبيراً في المناطق الريفية، وكانوا يتحكمون بمجمل النظام التربوي في المدارس القرآنية، والمدارس العادية، هذا إضافة إلى احتكارهم النظام القضائي. كما أنهم شغلوا مراكز هامة سياسياً في الديوان[18]. وكأوصياء على الشريعة، تمكنوا أيضاً من قيادة معارضة مبدئية ضد الحكومة. مدرسة الأزهر العظيمة كانت تقع بالقرب من السوق التجاري، وكان للعلماء علاقات عائلية مع طبقة التجار. فإذا ما رغب التجار بالاحتجاج ضد

سياسة الحكومة، كان باستطاعة منادٍ من مأذنة الأزهر أن يغلق السوق، وأن يجلب الحشود إلى الشارع. ففي عام 1794 ـ على سبيل المثال ـ سار الشيخ الشرقاوي ـ عميد الأزهر ـ على رأس حشد احتجاجاً على فرض ضريبة جديدة كانت ظالمة وغير شرعية، كما قال: فكان البكوات مجبرين على إلغائها بعد مضي ثلاثة أيام. مع ذلك لم يكن هناك خطر حقيقي من أن يقود العلماء ثورة إسلامية لاستبدال الحكومة لأن البكوات كانوا قادرين على إبقاء العلماء تحت السيطرة عن طريق مصادرة أملاكهم، ولم يكن عنف الحشود قادراً أن يمثل تحدياً مستمراً للجيش المملوكي[20]. مع ذلك فإن الدور الهام الذي لعبه العلماء أعطى المجتمع المصري طابعاً دينياً مميزاً له. لقد أعطى الإسلام إلى الشعب المصري أمنه الحقيقي الوحيد[20].

في أواخر القرن الثامن عشر، كان الأمن أمراً مطلوباً في الشرق الأوسط. في هذه الفترة كانت الدولة العثمانية في حالة فوضى خطيرة. فالكفاءة الممتازة لحكومتها في القرن السادس عشر أفسحت المجال لعدم الكفاءة، في محيط الإمبراطورية بشكل خاص. كان الغرب قد بدأ نهوضه المذهل إلى القوة، فوجد العثمانيون أن ليس في وسعهم خوض الحرب كأنداد للقوى الأوروبية. بالنسبة لهم، الاستجابة لهذا التحدي الذي كان يمثله الغرب كانت أمراً صعباً، ليس فقط لأن هذا التحدي حدث في وقت ضعف سياسي، بل لأن المجتمع الجديد الذي كان يتشكل في أوروبا لم يكن له سابقة في تاريخ العالم[22]. حاول السلاطين التكيف مع التحدي الجديد، لكن محاولاتهم هذه كانت سطحية فقط. فالسلطان سليم الثالث (1789 ـ 1807) على سبيل المثال، لم ير التهديد الغربي إلا من الناحية العسكرية فقط. ففي عام 1730 قام بمحاولات لإصلاح الجيش وفق الأساليب الأوروبية، لكن هذه المحاولات قد أجهضت. وعندما تسلم العرش عام 1789 افتتح السلطان سليم عدداً من المدارس العسكرية، واستقدم إليها مدرسين فرنسيين، فتعرف الطلاب على اللغات الأوروبية، والكتب الغربية في الرياضيات، والملاحة، والجغرافيا والتاريخ، لكن تعلم القليل من الأساليب العسكرية، وحيازة معرفة يسيرة بالعلوم الحديثة لم يكن كافياً لاحتواء التهديد الغربي، ذلك لأن الأوروبيين كانوا قد طوروا أسلوباً جديداً تماماً في الحياة والتفكير، أي إنهم أخذوا يعملون وفق معايير مختلفة تماماً. فلكي يلاقي العثمانيون الأوروبيين على أرضهم كان على العثمانيين أن يطوروا حضارة عقلانية بالكامل، وأن يعيدوا البناء الإسلامي للمجتمع، وأن يكونوا مستعدين لقطع جميع الروابط المقدسة مع الماضي. لم يكن سوى أفراد قلائل من النخبة قادرين على القيام بهذا الانتقال الذي دام ـ عند الأوروبيين ـ

ثلاثمئة سنة. لكن كيف كان باستطاعتهم إقناع الناس الذين كانت عقولهم وقلوبهم مشبعة بالروح المحافظة كي يتقبلوا ويتفهموا الحاجة إلى تغير جذري كهذا؟

فعلى أطراف الإمبراطورية حيث كان التدهور العثماني محسوساً بقوة أكثر، استجاب الناس للتغير وعدم الاستقرار، مثلما فعلوا دائماً في شروط دينية. ففي شبه الجزيرة العربية تمكن محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792) من الإفلات من قبضة اسطنبول، فكون دولة خاصة به في وسط شبه الجزيرة ومنطقة الخليج العربي. كان عبد الوهاب مصلحاً إسلامياً نموذجياً. لقد واجه الكارثة الراهنة بالعودة إلى القرآن والسنة، وبرفض الفقه القروسطي، والتصوف، والفلسفة. لقد رفضها لأنها كانت انحرافاً عن هذا الإسلام النقي، كما تصوره. فأعلن أن السلاطين العثمانيين مرتدون، ولا يستحقون طاعة المؤمنين، ويستحقون القتل. كانت دولتهم باسم الشرع تفتقر إلى المصداقية. حاول عبد الوهاب أن يخلق مجتمع دين نقي، عماده ممارسة الجماعة المسلمة الأولى في القرن السابع. إلا أن حركته هذه كانت عدوانية فرضت نفسها على الناس بالقوة. وسوف يستخدم بعض المصلحين الإسلاميين الأصوليين خلال القرن العشرين هذه الأساليب العنيفة الرفضية[24].

أما المصلح المتصوف المغربي أحمد بن إدريس (1780 - 1836) فكانت لديه مقاربة مختلفة تماماً، ولها أتباعها في أيامنا هذه. تعليم الناس، وجعلهم مسلمين أفضل هو الحل لتفسخ الحياة في الولايات العثمانية. ارتحل كثيراً في شمالي أفريقيا، واليمن مخاطباً الناس بلهجتهم، ومعلماً إياهم كيف يؤدون طقس صلاة الجماعة، ومحاولاً انتشالهم من الممارسات اللاأخلاقية. فكانت حركته حركة أساسية. لم يكن لديه وقت للطرق الوهابية، إنه كان يرى التربية لا القوة هي المفتاح، وقتل الناس باسم الدين كان عملاً خاطئاً بكل وضوح. كما أن هناك مصلحين آخرين عملوا على مسارات مماثلة. في الجزائر أحمد الطغراني (d - 1815)، وفي المدينة محمد بن عبد الكريم سميم (d - 1775)، وفي ليبيا محمد بن علي السنوسي (d - 1832) هؤلاء أخذوا الدين مباشرة إلى الناس متجاوزين العلماء، فكان ما قاموا به إصلاحاً شعبياً. لقد هاجموا المؤسسة الدينية التي اعتبروها نخبوية صعبة المنال، ولم تكن مهتمة بالنقاء المعتقدي، كما كان عبد الوهاب. أخذ الناس إلى الوراء، إلى المعتقد الأساسي، والطقوس الأساسية، وإقناعهم أن يعيشوا بشكل أخلاقي سوف يداوي مساوئ المجتمع بفعالية أكثر من الفقه المعقد.

لقد علّم المتصوفون مريديهم إعادة إنتاج الأنموذج المحمدي في حياتهم طوال قرون

وقد أكدوا أيضاً أن السبيل إلى الله يكمن في المخيلة الصوفية والإبداعية: كان على الناس واجب خلق تجلياتهم الخاصة بمساعدة قواعد التأمل الصوفية. في أواخر القرن التاسع عشر كان هؤلاء المصلحون ـ الذين يسميهم الدارسون «المتصوفين الجدد» قد مضوا خطوة أبعد. لقد علموا عامة الناس أن يعتمدوا كلياً على بصائرهم بدلاً من الاعتماد على العلماء ورجال الدين العارفين. لقد مضى ابن إدريس بعيداً حتى أنه رفض سلطة كل قديس أو حكيم مسلم مهما كان مكرماً، عدا النبي، وبذلك فإنه كان يشجع المسلمين على تقدير ما كان جديداً، والتخلي عن عادات الإذعان. الغاية من المسعى الصوفي ليس الاتحاد مع الله بل تماهٍ عميق مع الشخصية الإنسانية التي نموذجها الأمثل النبي الذي انفتح بالكامل إلى الإلهي، كانت هذه مواقف حديثة أولية. كان المتصوفون الجدد يعيرون اهتمامهم إلى شخص النبي ـ النمط البدئي ـ بدلاً من أن يعيروا اهتمامهم لدين متسامي التوجه، وكانوا يشجعون مريديهم على تقدير ما هو جديد ومبتكر بالتقدير نفسه لما هو قديم. لم يكن ابن إدريس على احتكاك بالغرب، فلا يرد ذكر الغرب في مؤلفاته ولو مرة واحدة، ولا يبدي معرفة أو اهتماماً بالأفكار الغربية. لقد قادته المبادئ الأسطورية للإسلام السني إلى تبني بعض مبادئ حركة التنوير الأوروبية[25].

كانت هذه هي الحالة أيضاً في إيران التي تاريخها خلال هذه الفترة موثق أكثر من تاريخ مصر. عندما فتح الصفويون إيران ـ في مطلع القرن السادس عشر ـ جعلوا التشيع دين الدولة الرسمي. فحتى هذه الفترة كان التشيع حركة نخبوية سرية وثقافية. وامتنع الشيعة عن المشاركة السياسية، كمسألة مبدئية. كانت هناك مراكز شيعية هامة قليلة في إيران، لكن معظم الشيعة كانوا عرباً ولم يكونوا فرساً. كانت التجربة الصوفية في إيران تجديداً مذهلاً. لم يكن هناك نزاع عقائدي بين السنة والشيعة، بشكل رئيسي كان الفارق هو فارق إحساس. كان السنة متفائلين أساساً حيال التاريخ الإسلامي، بينما كانت نظرة الشيعة أكثر مأساوية. مصير ذرية النبي محمد قد أصبح رمزاً لصراع كوني بين الخير والشر، والعدل والظلم، وفي مسار هذا الصراع، يبدو أن الأشرار هم الذين لهم اليد العليا. جعل السنة حياة النبي أسطورة، بينما قام الشيعة بأسطرة حياة ذريته. علينا أن نقدم لمحة موجزة عن تطور التشيع كي نفهم هذا الإيمان الشيعي، لأن أحداث الثورة الإيرانية عام 1978 ـ 1979 لن تكون مفهومة من دون هذا العرض الموجز.

لم يقم النبي محمد بترتيبات الخلافة قبل وفاته عام 632، فقامت الأمة بمبايعة صديقه أبي بكر خليفة، لكن اعتقد بعض المسلمين أن محمداً كان يرغب بتولية أقرب

أقاربه الذكور ـ علي بن أبي طالب ـ خليفة: كان وصيه، وابن عمه، وصهره. لكن تم تجاوز علي في البيعات الثلاث حتى أصبح الخليفة الرابع في 656. لا تقر الشيعة بحكم الخلفاء الثلاثة، ويسمون علياً الإمام الأول. كان علي ورعاً من دون شك، وكتب رسائل ملهمة إلى ولاته يؤكد فيها أهمية الحكم العادل. اغتيل علي على يد مسلم متطرف في عام 661، ويقيم السنة والشيعة الحداد على هذا الحدث. بعد ذلك استولى منافسه معاوية على الخلافة، وأسس السلالة الأموية الأكثر دنيوية في دمشق التي اتخذها مقراً لها. أما الحسن ـ الابن البكر لعلي الذي يسميه الشيعة الإمام الثاني ـ فقد انسحب من معترك السياسة، وتوفي في المدينة عام 669 وعندما مات معاوية 680 حدثت مسيرات ضخمة في الكوفة تأييداً للحسين ـ الابن الثاني لعلي. اتخذ من مكة المحرمة مقراً له تفادياً لانتقام الأمويين، لكن الخليفة الأموي الجديد ـ يزيد ـ أرسل جواسيس إلى مكة ـ المدينة المقدسة كي يغتالوه، منتهكاً بذلك قدسية مكة. لم يلبث الحسين أن اتخذ قراره بمواجهة هذا الحاكم الظالم، فانطلق إلى الكوفة مع نفر قليل من أتباعه، خمسون شخصاً يرافقهم زوجاتهم وأطفالهم. كان الحسين يعتقد أن موقف آل النبي المؤثر هذا سوف يعيد الأمة إلى الممارسة الصحيحة للإسلام. لكن في يوم الصوم المقدس، من عاشوراء ـ العاشر من محرم، أحاطت الجيوش الأموية بجيش الحسين القليل العدد على سهل كربلاء خارج الكوفة، وذبحتهم جميعاً. كان الحسين آخر من مات وابنه الرضيع بين ذراعيه[26].

سوف تطور مأساة كربلاء عقيدة خاصة، لتصبح أسطورة ـ حدث أزلي في الحياة الشخصية لكل شيعي. لقد أصبح يزيد رمزاً للاستبداد والظلم. وتقيم الشيعة الحداد في ذكرى استشهاد الحسين سنوياً. يضربون أجسادهم، ويعلنون معارضتهم التي لاتموت لفساد الحياة السياسية المسلمة، وينشد الشعراء قصائد ملحمية تكريماً للحسين ولمن استشهدوا معه. وهكذا طور الشيعة تقية الاحتجاج مركزين على أسطورة مذبحة كربلاء. لقد احتفظ هذا الاعتقاد بحنين ممض حي إلى العدالة الاجتماعية التي تحتل لب النظرة الشيعية. فعندما تمشي الشيعة في مواكب مهيبة أثناء تأدية طقس عاشوراء يعلنون أنهم مصممون على الاقتداء بالحسين، ولو أدى ذلك إلى مقتلهم في الصراع ضد الاستبداد[27].

استغرقت الأسطورة والمعتقد وقتاً كي يتطورا. في السنوات الأولى بعد كربلاء تمكن علي بن الحسين من النجاة من المذبحة ومعه ابنه محمد (ويعرفان بالإمام الرابع، والإمام الخامس)، رجعا إلى المدينة، ولم يشاركا في السياسة. في هذه الفترة كان علي

الإمام الأول ـ قد أصبح رمزاً للصراط المستقيم لدى أناس كثيرين لم يكونوا راضين عن الحكم الأموي، وعندما تمكنت عصبة من العباسيين من الإطاحة بالخلافة الأموية عام 750، وأسست السلالة العباسية (750 ـ زعموا في بداية الأمر أنهم ينتمون إلى شيعة علي، رأى معظم المسلمين التشيع «غلواً». كان المسلمون ـ في العراق ـ على احتكاك بعالم ديني أكثر قدماً وتعقيداً. وكان بعضهم متأثراً بالميثولوجيا المسيحية، أو اليهودية أو الزرادشتية. وفي الحلقات الشيعية كان عليّ يتلقى التبجيل على أنه التجسيد الإلهي مثله مثل يسوع، كما اعتقد متمردو الشيعة أن أئمتهم لم يموتوا بل في حالة غيبة، وأنهم سوف يعودون، ويقودون أتباعهم إلى النصر. بينما كان آخرون مفتونين بفكرة الروح القدس التي حلت في كائن بشري يلقنه الحكمة[28]. وسوف تصبح جميع هذه الأساطير ـ في شكل معدّل ـ ذات أهمية خاصة لدى الشيعة.

حوّل الاعتقاد بتعظيم الحسين من مجرد مأساة تاريخية إلى أسطورة أصبحت مركزية للرؤية الدينية لدى المسلمين الشيعة. لقد حوّل اهتمامهم إلى صراع خفي لا يتوقف بين الخير والشر في قلب الوجود الإنساني. فالطقوس حررت الحسين من الظروف المحددة في عصره وجعلته حضوراً حياً، فأصبح بذلك رمزاً لحقيقة عميقة. لكن لم يكن بالإمكان تطبيق ميثولوجيا التشيع عملياً في عالم الواقع. فحتى عندما تمكن حكام شيعة ـ مثل العباسيين ـ من الاستيلاء على السلطة فإن الوقائع القاسية للحياة السياسية أوضحت أن ليس باستطاعتهم أن يحكموا وفقاً لهذه المثل النبيلة. كان الخلفاء العباسيون ناجحين جداً في الظروف الدنيوية، لكن ما أن استولوا على السلطة حتى تداعت راديكاليتهم الشيعية، فأصبحوا سنة عاديين. بدا أن حكمهم أكثر عدلاً من الخلفاء الأمويين، لكن لم يكن مجدياً قيام الشيعة بتمرد، كل ثورة قامت قُمعت بوحشية، كان محكوماً على أية معارضة لحاكم مستبد بالإخفاق، بصرف النظر عن أن أسطورة الحسين اتخذت التقوى والحماسة إلى العدل سمة لها.

لقد أدرك الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق، (D ـ 765) تلك الحقيقة فتخلى رسمياً عن الصراع المسلح. فعلى الرغم من أنه كان القائد الشرعي الوحيد ـ من ذرية النبي ـ للأمة إلا أنه أعلن أن وظيفته الحقة لم تكن بالانخراط في نزاع لاجدوى ترتجى منه، بل أن يصبح موجهاً للشيعة في التفسير الباطني للقرآن. كما قال: إن إماماً من نسل علي هو القائد الروحي لجيله، يتم تحديد كل واحد من الأئمة من قبل سابقه الذي كان ينقل إليه معرفة سرية (العلم) بالحقيقة الإلهية. كان الإمام مرشداً روحياً معصوماً وقاضياً كاملاً، وبناء على ذلك انصرفت الشيعة عن السياسة وأصبحت طائفة باطنية تهتم

بأساليب التفكير التأملي، من أجل التوصل حدسياً إلى حكمة سرية (الباطن) تقع خلف كل كلمة من القرآن. لم يكن الشيعة مقتنعين بالمعنى الحرفي للقرآن، لذلك استخدموا النص كأساس من أجل رؤى جديدة. كما عكس ترميزهم ـ للإمام الذي يستمد إلهامه من الله. الإحساس الشيعي بحضور مقدس يحسه المتصوف على أنه ملازم وبالإمكان بلوغه في عالم خطير ومضطرب. هذا الاعتقاد قد تفسره العامة بشكل فج بدائي، لذلك ينبغي على الشيعة الاحتفاظ بآرائهم الروحانية والسياسية أيضاً لأنفسهم. ميثولوجيا الإمامة ـ كما طورها جعفر الصادق ـ كانت نظرة تخيلية، نظرت إلى ما وراء المعنى الحرفي والحقيقي للقرآن والتاريخ إلى ما هو حقيقة بدئية ثابتة للخفي (الغائب). فالشيعي المتأمل يستطيع أن يدرك أثراً من الإلهي في جعفر الصادق[29]، بينما يراه غير الشيعي رجلاً فقط.

لقد جسّدت الإمامة أيضاً الصعوبة الشديدة في تجسيد إرادة الله في ظروف الحياة اليومية المأساوية المليئة بالشرور. لقد فصل جعفر الصادق ـ وبكل فاعلية ـ الدين عن السياسة، جاعلاً الإيمان أمراً خاصاً مقتصراً على العالم الشخصي. لقد فعل هذا كي يحمي الدين، وليمكنه من البقاء في عالم بدا أنه بالأساس عالم معادٍ للدين، نبعت سياسة العلمنة هذه من دافع روحي عميق. لقد عرف الشيعة أن الخلط بين الدين والسياسة قد ينطوي على مخاطر جمة. ولقد كان هذا جلياً وبشكل مأساوي بعد قرن تالٍ. في عام 836 نقل الخلفاء العباسيون عاصمتهم إلى سامراء. في هذه الفترة كانت السلطة العباسية تتفسخ، وبالرغم من أن الخليفة بقي الحاكم الاسمي للعالم الإسلامي كله إلا أن السلطة الحقيقية كانت في أيدي الأمراء المحليين، والزعامات في أرجاء الإمبراطورية المترامية الأطراف. في هذه الأوقات المضطربة شعر الخلفاء أن ليس بوسعهم السماح للأئمة ـ ذرية النبي ـ البقاء أحراراً. فقد أمر المتوكل الإمام العاشر علي الهادي بالانتقال إلى سامراء حيث وضعه قيد الإقامة الجبرية في منزل. كان الإمام علي الهادي وابنه الإمام الحادي عشر الحسن العسكري يتصلان بالشيعة عن طريق عميل كان يعيش في الكرخ في الحي التجاري ببغداد، والذي كان يزاول التجارة كي يضلل السلطان العباسي عن أمره[30]. في عام 874 توفي الإمام الحادي عشر بعد أن دُسَّ له السم بأمر من الخليفة. لقد فُرضت عزلة صارمة عليه، لدرجة أن الشيعة لم تكن تعرف سوى النزر اليسير من أخباره. هل كان له ولد؟ وإذا لم يرزق بولد فماذا سيحدث للخلافة؟ هل انقطعت الذرية، فإذا حدث ذلك، فهل هذا كان يعني حرمان الشيعة من مرشد سري؟

انتشرت تخمينات كثيرة حول هذا الموضوع، لكن تصر النظرية الأكثر شعبية أن الحسن العسكري كان له ابن فعلاً هو أبو القاسم محمد ـ الإمام الثاني عشر، الذي مضى في غيبة كي ينقذ حياته. وكان ذلك يعني استمرارية الإمامة. لا سبيل إلى الوصول إلى الإمامين الأخيرين. بعد هذه الفترة سوف يستمر الإمام الغائب بالاتصال بالناس عبر وكيله ـ عثمان الأمير ـ الذي سيتولى بدوره تقديم النصيحة الروحية، ويجمع الزكاة، ويفسر الآيات، ويقدم الأحكام الشرعية. لكن مدة هذا الحل كانت محدودة. وما أن تجاوز الزمن هذه المحنة حتى اتضح أن الإمام الثاني عشر يحتمل أن يكون حياً، لقد أصبح الشيعة قلقين من جديد، وفي عام 934 جلب علي بن محمد السامرائي وكيله حينذاك إلى الشيعة رسالة من الإمام الغائب: إنه لم يمت لكن الله قد خبأه بشكل إعجازي، وقال إنه سوف يرجع ذات يوم قبل يوم القيامة بقليل ليفتتح عهداً يسوده العدل. كان مايزال مرشد الشيعة المعصوم، والحاكم الشرعي الوحيد للأمة، لكنه لن يكون قادراً على التواصل مع المؤمنين من خلال وكلاء عنه، أو أن يقيم اتصالاً مباشراً معهم. ينبغي على الشيعة ألا تتوقع عودته سريعاً، وهم سيرونه ثانية بعد انقضاء زمن طويل وبعد أن يملأ الجور الأرض[31].

ليس بالإمكان تفسير أسطورة غيبة الإمام عقلانياً، إلا أنها تتخذ معنى في سياق من الممارسات الطقسية الباطنية. إن نفهم القصة على أنها لوغوس، أي قصة يجب أن تفسر حرفياً كإفصاح واضح للحقيقة، عند ذلك تثار جميع الأسئلة: إلى أي مكان في العالم ذهب الإمام؟ هل كان على الأرض أم في نوع من عالم متوسط؟ ما نوع الحياة التي من الممكن أن يعيشها؟ هل كان يتقدم في السن؟ كيف استطاع أن يرشد المؤمنين إذا لم يكن بوسعهم أن يروه أو يسمعوه؟ هذه الأسئلة تبدو بليدة بالنسبة لشيعي مهتم بتعاليم دقيقة لعلم الباطن، أو معنى سري للكتاب الذي يتجاوز العقل ويعتمد على قدرات العقل الأكثر حدسية: فالشيعة لم تفسر الآيات والمعتقدات حرفياً. كانت روحانيتهم كلها بحثاً رمزياً عن الغائب الذي يقع خلف مسار الأحداث الظاهرة. عبد الشيعة إلهاً لا مرئياً لا سبيل إلى معرفته، وبحثوا عن معانٍ خفية في القرآن، وشاركوا في معركة لامرئية لا تتوقف من أجل تحقيق العدل، وتلهفوا إلى الإمام الغائب، وشذبوا شكلاً إسلامياً عرفانياً ينبغي أن يبقى سراً عن بقية العالم[32]. حياة التأمل المركزة هذه شكلت الأرضية التي أعطت معنى للغيبة. لقد أصبح الإمام الغائب أسطورة، لقد تم تحريره من قيود الزمان والمكان بعد أن أُخرج من مسار التاريخ العادي. وفي الوقت ذاته أصبح حضوراً حياً في حياة الشيعة أكثر مما كان الأئمة الآخرون عندما كانوا يعيشون

حياة عامة إما في المدينة المنورة أو في سامراء. فالغيبة أسطورة تعبر عن إحساس بالمقدس على أنه مراوغ وغائب بشكل معذب، إنه حاضر في العالم إلا أنه ليس جزءاً منه والحكمة الإلهية ملازمة للبشرية (لأننا لا نستطيع أن ندرك أي شيء من منظور بشري) لكنها تأخذنا خلف رؤى الناس العاديين. الغيبة ـ شأنها شأن أية أسطورة ـ لا يمكن فهمها من خلال عقل استطرادي، وكأنها حقيقة كانت ذات يوم، أو واضحة بذاتها، أو قادرة على تحمل شرح منطقي لها. لكنها لا تعبر عن حقيقة في التجربة الدينية للبشرية.

التشيع ـ مثل أية روحانية عرفانية ـ كان في هذه الفترة حكراً على النخبة. وكان مركز جذب للمسلمين الأكثر اطلاعاً ثقافياً، هؤلاء الذين كانت لديهم موهبة وحاجة إلى تأمل صوفي. لدى الشيعة منطلق سياسي مختلف عن المسلمين الآخرين. فبينما نجد أن الطقوس ومبادئ الروحانية السنية ساعدت المسلمين السنة على قبول الحياة كما هي، وتطالبهم بالالتزام بمعايير نمطية، نجد أن السرية الشيعية عبرت عن جانب إلهي. التراثات الأولى التي نشأت بعد مدة قصيرة على إعلان الاعتقاد بالغيبة تكشف عن الإحباط والعجز اللذين كان يحسهما الشيعة خلال القرن العاشر[33]. لقد أطلق على هذا القرن «قرن الشيعة» لأن الكثيرين من القادة المحليين في الإمبراطورية الإسلامية الذين كانوا يتمتعون بسلطة فعالة في منطقة محدودة كانوا متعاطفين مع الشيعة، لكن تعاطفهم هذا لم يكن يشكل فارقاً ملموساً. كانت الحياة ـ للأغلبية ـ ماتزال غير عادلة، ولا مساواة فيها، على الرغم من المبدأ القرآني الواضح الذي يؤكد العدل والمساواة. حقاً كان الأئمة جميعاً ضحايا للحكام، الذين كان الشيعة يرونهم حكاماً فاسدين وغير شرعيين: فالتراث يروي أن كل واحد من الأئمة الذين خلفوا الحسين مات مسموماً على يدي أحد الخلفاء الأمويين والعباسيين. ففي توق الشيعة إلى نظام اجتماعي متسامح وأكثر عدلاً طورت إيماناً بالأخرويات مركزه الظهور الأخير للإمام الغائب، في الأيام الأخيرة قبل القيامة. سيعود في ذلك الوقت، ويحارب قوى الشر، ويدشن عصراً ذهبياً يسوده العدل والسلام قبل يوم الحساب، هذا التوق إلى النهاية لم يكن يعني أن الشيعة قد تخلوا عن الروح المحافظة واتجهوا إلى المستقبل. لكنهم بقوا مدركين ـ وبكل قوة ـ المثل الأعلى النمطي ـ أي الكيفية التي يجب أن تكون الأشياء عليها، لدرجة أنهم وجدوا أن الحياة السياسية العادية لا تطاق. فالإمام الغائب هو الحضور الثابت في حياة الشيعة، إنه يمثل النور المراوغ لله في عالم ظالم قاتم، وهو المصدر الوحيد للأمل. لقد أكملت الغيبة أسطرة التاريخ الشيعي الذي بدأ عندما تخلى الإمام السادس عن النشاط السياسي، بفصل الدين عن السياسة. لا تقدم الأسطورة خطة من أجل عمل سياسي براغماتي،

لكنها تزود المؤمنين بطريقة للنظر إلى مجتمعهم، وتطوير حياتهم الداخلية. لقد أخرجت أسطورة الغيبة الشيعة من ميدان السياسة وإلى الأبد. فأن يقوم الشيعة برمي أنفسهم مغامرين في وجه قوة الحكام الدنيويين أمر خالٍ من المعنى. لقد عبرت صورة الإمام بصفته قائداً سياسياً عادلاً ـ الذي لم يستطع العيش في العالم كما هو عليه، إذ كان عليه أن يمضي في غيبة ـ عن الغربة الشيعية عن مجتمعهم. انطلاقاً من هذه النظرة الجديدة، فإن أية حكومة كانت تعتبر غير شرعية لأنها اغتصبت حقوق الإمام الغائب، سيد الزمان، لم يكن بالإمكان أن يتوقع الشيعة شيئاً من الحكام الدنيويين، لذلك كان على الشيعة ـ ومن أجل البقاء فقط ـ التعاون مع القوى القائمة. إنهم يعيشون حياة روحية يتوقون فيها إلى عدالة لن تعود إلى الأرض إلا في الأيام الأخيرة، أي بعد انقضاء زمن طويل. السلطة الوحيدة التي كانوا يتقبلونها كانت سلطة العلماء الشيعة الذين احتلوا مكانة الوكلاء السابقين للأئمة، لقد أصبح العلماء هم مساعدي الإمام الغائب والمتحدثين باسمه من خلال روحانيتهم وإتقانهم للشرع الإلهي. وبما أن جميع الحكومات لم تكن شرعية، لذلك يجب على العلماء ألا يشغلوا مناصب سياسية[34].

لقد تغاضى الشيعة بكل براعة عن علمنة تامة للسياسة التي ربما بدت لهم خرقاً للمبدأ الإسلامي الحاسم ألا وهو التوحيد الذي منع أي فصل للدين عن الدولة. بيد أن ميثولوجيا العلمنة نبعت من رؤية دينية. إن أسطورة الأئمة الذين اغتيلوا جميعهم تقريباً أو سُمّموا أو سجنوا، أو تم نفيهم على أيدي الخلفاء الذين كانوا يمثلون عدم التوافق الأساسي بين الدين والدولة. فالحياة السياسية التي تنتمي إلى اللوغوس يجب أن تنظر إلى الأمام، وبراغماتية وقادرة على المساومة، وأن تضع الخطط، وأن تنظم المجتمع على أسس عقلانية، كما ينبغي عليها أن توازن بين مطالب الدين المطلقة وبين حقيقة الحياة القاسية على الأرض. كان المجتمع الزراعي ما قبل الحديث قائماً على عدم تكافؤ عميق، إذ كان قوامه الفلاحين الذين لم يكن باستطاعتهم اقتسام ثمار الحضارة. لقد كانت أديان الإقرار العظيمة في العصر المحوري (700 ق.م ـ 200 ق.م) منشغلة بهذه المعضلة، وحاولت معالجتها. فحيث لم يكن هناك موارد كافية، ونقص في التقانة والاتصالات نجد فرض السلطة أمراً أكثر صعوبة، وبالتالي أصبحت السلطة أكثر وحشية وعملية وبشكل عدواني. لهذا السبب كان من الصعب جداً على أية حكومة أن تعيش وفقاً للمثل الأعلى الإسلامي، أو أن تتسامح بوجود إمام ـ تجسيد للحكمة الإلهية ـ كان يجعل مثالب الحكومة جلية بشكل يدعو إلى الأسى. لقد استطاع القادة الدينيون أن يوجهوا اللوم والانتقاد، وأن يحتجوا على الانتهاكات الفاضحة، بالتالي كان من

الضروري إما تهميش المقدس أو إبقاؤه ضمن حدود مثلما فعل الخلفاء حيال الأئمة. لكن هناك نبل في التقوى الشيعية لمثل أعلى يجب أن يبقى حياً على الرغم من أن هذا المثل الأعلى كان سراً ـ مثل الإمام الغائب ـ وغير قادر على الفعل في الراهن في عالم فاسد مستبد.

بالرغم من أن التشيع قد أصبح إيماناً ميثولوجياً إلا أن ذلك لا يعني أنه كان غير عقلاني. في حقيقة الأمر، أصبح التشيع نسخة إسلامية أكثر عقلانية وثقافة من السنة. لقد وجد الشيعة أنهم كانوا على وفاق مع اللاهوتيين السنة المعروفين باسم المعتزلة ـ الذين اعتزلوا الحياة كي يعقلنوا المعتقدات القرآنية. كما انجذب المعتزلة بدورهم نحو التشيع. إن معتقد الغيبة المعقلن سمح للعلماء الشيعة بحرية أكبر كي يمارسوا قدراتهم العقلية في شؤون العالم البراغماتية، أكثر من حرية العلماء السنة. كان عليهم الاعتماد على قدراتهم العقلية لأن الإمام الغائب لم يعد موجوداً بينهم. لم يعلن إقفال أبواب الاجتهاد أبداً في التشيع، كما حدث في السنة[35]. صحيح أن الشيعة ـ في البداية ـ شعروا أنهم مقيدون فكرياً عندما توارى إمامهم، لكن ما أن حل القرن الثالث عشر حتى ظهرت طبقة من رجال الدين على معرفة وأهمية عرفت باسم «المجتهدين» أي القادر على ممارسة النشاط العقلي في الاجتهاد.

كانت النزعة العقلانية الشيعية مختلفة عن نزعتنا العقلانية المعلمنة في الغرب. في أغلب الأحيان كان الشيعة مفكرين نقديين. وعلماء القرن الحادي عشر من أمثال محمد المفيد، ومحمد الطوسي كانوا غير مطمئنين حيال مصداقية بعض أحاديث النبي وأصحابه. وقالا: إنه لا يكفي إيراد واحد من هذه التراثات التي لا يمكن الركون إليها حجةً على صحة المعتقد، بل ينبغي على رجال الدين أن يستخدموا العقل والمنطق، مع ذلك فإن النقاشات العقلية التي قدموها لن تقنع ريبياً معاصراً. لقد أثبت الطوسي ـ على سبيل المثال ـ صحة معتقد الإمامة: طالما أن الله خيّر ويرغب بخلاصنا، فمن المعقول إذن الاعتقاد بأنه سوف يزودنا بمرشد معصوم. باستطاعة الرجال والنساء أن يفهموا ـ وحدهم ـ ضرورة العدالة الاجتماعية، لكن شرعاً إلهياً سيجعل هذا الأمر أكثر إلحاحاً. على أية حال، فقد وجد الطوسي نفسه في حيرة عندما توصل إلى إيجاد مبرر عقلاني للغيبة[36]. لكن هذا لم يكن مزعجاً للشيعة. لم تكن الأساطير واللوغوس، العقل والوحي في حالة تناقض، لكن بكل بساطة كل منهما مختلف عن الآخر ومكمل له. لقد أسقطنا ـ نحن في العالم الغربي الحديث ـ الميثولوجيا والصوفية كمصدر للحقيقة، وقمنا بالاعتماد على العقل فقط، بينما رأى مفكر كالطوسي أن كلا السبيلين في

التفكير سليم وضروري. لقد سعى الطوسي إلى تبيان أن المعتقدات التي كان لها معنى كامل كانت معقولة أيضاً في سياق إسلامي، والتي عرفها أثناء انشغاله في تأمل صوفي. فأساليب التأمل الاستبطانية قدمت رؤى كانت صحيحة في عالمها الخاص بها، لكن لم يكن بالإمكان البرهنة عليها منطقياً، مثل معادلة رياضية من نتاج اللوغوس.

بحلول نهاية القرن الخامس عشر ـ كما رأينا ـ كان معظم الشيعة من العرب، وأقوياء في العراق على وجه الخصوص، وبالتحديد في المدينتين المقدستين النجف وكربلاء المكرستين بالتحديد للإمام علي والإمام الحسين. بينما كان معظم الإيرانيين سنة، لكن مدينة قم الإيرانية كانت على الدوام مركزاً شيعياً. وفي الري، وكاشان وخراسان كانت تقطنها أعداد كبيرة من الشيعة فقد رحب هؤلاء الشيعة بوصول الشاه اسماعيل ـ الذي كان في التاسعة عشرة من العمر ـ على رأس مجموعة من المتصوفين الذين يتبعون الطريقة الصفوية. فتح اسماعيل تبريز عام 1500، وخلال العقد التالي احتل بقية إيران، وأعلن التشيع ديناً رسمياً للإمبراطورية الصفوية الجديدة. زعم اسماعيل أنه يتحدر بنسبه من الإمام السابع، وهذا أسبغ عليه شرعية لم يكن يتمتع بها الحكام المسلمون الآخرون(37).

لكن هذا كان بكل وضوح قطيعة مع التراث الشيعي. لقد اعتقد معظم الشيعة الذين يعرفون بالإثني عشرية أن ما من حكومة شرعية في غيبة الإمام. فكيف إذن كان هناك «شيعية رسمية»؟ هذا الأمر لم يضايق اسماعيل، الذي كان لا يعرف سوى القليل عن العقيدة الإثني عشرية. السلك الصفوي ـ أخوة صوفية تأسست في بداية الغزوات المغولية. كان من حيث أصله صوفياً لكنه امتص الكثير من الأفكار المغالية في التشيع القديم. اعتقد اسماعيل أن الإمام علي كان إلهياً، وأن مسيح الشيعة سوف يرجع قريباً كي يدشن العصر الذهبي. ربما أخبر إسماعيل تلاميذه أنه كان هو الإمام الغائب وعاد من غيبته. هذا السلك الصفوي كان جماعة ثورية شعبية هامشية بعيدة جداً عن الحلقات المتعلمة السفسطائية الباطنية للتشيع. لم يكن لديه شكوك حول تأسيس دولة شيعية، فبدلاً من إيجاد صيغة توافقية مع الأغلبية السنية ـ مثلما فعل الشيعة منذ زمن جعفر الصادق ـ كان معارضاً متعصباً ضد السنة. عدم التسامح الطائفي كان سمة سائدة في الإمبراطورية العثمانية والصفوية، فكان هذا مثيلاً للعداوات بين الكاثوليك والبروتستانت، هذه العداوات التي كانت في أوروبا في تلك الحقبة نفسها تقريباً. أما في العصور الحديثة فقد حصل انفراج بين السنة والشيعة. لكن خلال مطلع القرن

السادس عشر كان العثمانيون مصممين على تهميش الشيعة في ولاياتهم، كما كان إسماعيل مصمماً على إنهاء السنة في إيران[40].

لم يستغرق الصفويون زمناً طويلاً حتى يكتشفوا أن أيديولوجيا التطرف المسيانية (نسبة للمسيح المنتظر) التي خدمتهم جيداً في المعارضة، لم تعد مناسبة بعد أن أصبحوا هم المؤسسة. كان الشاه عباس الأول 1588 ـ 1629 مصمماً على استئصال لاهوت الغلو القديم، فطرد المغالين من بيروقراطيته، واستقدم علماء شيعة عرباً كي يطوروا العقيدة الإثني عشرية. فبنى لهم المدارس في أصفهان ـ عاصمته الجديدة ـ في الحلة Hilla، وقدم لهم هبات سخية، كانت هذه الرعاية أمراً أساسياً في الأيام الأولى لأن العلماء كانوا مهاجرين جدداً يعتمدون في حياتهم على الشاه. لكن ذلك غير طبيعة الشيعة بشكل حتمي. فالعلماء الشيعة كانوا دائماً أقلية، ولم تكن لديهم مدارس خاصة بهم، كانوا يتدارسون ويتناقشون في منازل بعضهم. بعد ذلك أصبح التشيع مؤسسة، وأصبحت أصفهان المركز المدرسي الرسمي للشيعة[41]. قبل هذه المرحلة كان الشيعة حذرين دائماً من الحكم، لكن لم يلبث العلماء أن استولوا على النظام القانوني والتربوي في إيران، إضافة إلى الواجبات الدينية المنوطة بالحكومة. أما على صعيد البيروقراطية الإدارية فكان عمادها إيرانيين موالين للسنة، ولهذا السبب أسندت إليهم الوظائف الأكثر دنيوية. وهكذا فقد حدث انقسام في الواقع القائم في الحكم الإيراني إلى عالمين: عالم دنيوي وآخر ديني[42].

استمر حذر العلماء من الدولة الصفوية، كما استمروا في رفضهم للمناصب الحكومية، وبالتالي كانوا مختلفين تماماً عن علماء الإمبراطورية العثمانية. الكرم والرعاية اللذين أولاهما الشاهانات للعلماء جعلتهم مُسْتَغلين مادياً، لكنهم كانوا أكثر قوة من علماء السلطنة العثمانية. لقد تمكن العثمانيون وخلفاؤهم دائماً من السيطرة على العلماء من خلال التهديد بوقف الإعانات المالية، أو بمصادرة أملاكهم، بينما لم يكن بالإمكان تدجين العلماء الشيعة بهذه الأساليب[43]. إن علماء الشيعة يعززون مكانتهم من حقيقة مفادها أنهم هم ـ وليس الشاهانات ـ الناطقون الوحيدون الصادقون باسم الإمام الغائب. كان الصفويون الأوائل أقوياء بما يكفي لإبقاء العلماء تحت السيطرة، ولم يكن رجال الدين جميعاً في صفهم حتى تحول الشعب الإيراني عامة إلى التشيع في القرن الثامن عشر.

لكن السلطة تفسد الناس، فبينما كان العلماء يشعرون بالارتياح في الإمبراطورية الصفوية فقد أصبحوا أيضاً أكثر تسلطاً، بل متعصبين حتى. لقد توارت بعض الخصال

الأكثر جاذبية في الشاه. وقد لخص محمد بكر المجالسي هذا النسق المتشدد (d - 1700) الذي كان واحداً من أكثر العلماء سلطة ونفوذاً في كل العصور. لقد شجع الشيعة المقاربة التجديدية للقرآن طوال قرون. فالمجالسي كان معادياً حتى أعماقه للروحانية الصوفية، وللتأمل الفلسفي، وكلاهما كان ما تبقى من التشيع المغالي القديم. فبدأ اضطهاداً لا رحمة فيه للمتصوفين في إيران، وحاول إلغاء تعليم العقلانية الفلسفية المعروفة باسم الفلسفة، والفلسفة الصوفية في أصفهان، وبذلك فقد أدخل عدم ثقة عميقة بالتصوف والفلسفة الموجودة في التشيع الإيراني حتى الوقت الحاضر، فبدلاً من الانشغال بدراسة بواطن القرآن، تلقى العلماء الشيعة التشجيع على التركيز على الفقه.

لقد عدّل المجالسي معنى المواكب الطقوسية تكريماً لشهادة الحسين، وجعلها أكثر تعقيداً: جمال مكسوة بالقماش الأخضر، تمتطيها نساء وأطفال يبكون يمثلون عائلة الإمام. كان الجنود يطلقون النار في الهواء، وبعضهم ارتدوا أكفاناً تمثل الإمام وأصحابه الشهداء يمشون ومن خلفهم الحاكم والوجهاء، وحشود من الرجال ينوحون ويطعنون أنفسهم بالسكاكين[45]. /روضة الشهداء/ وصف عاطفي جداً لقصة كربلاء مؤلفها هو فايز الكاشف (d - 1504) كانت تُرتَّل في اجتماعات خاصة تعرف باسم «تراتيل الروضة»، بينما كان الناس يولولون ويبكون بصوت عالٍ. لقد كان لهذه الطقوس أهمية ثورية لأنها تعبر عن إرادة الناس لمحاربة الاستبداد حتى الموت، وبدلاً من تشجيع الناس على رؤية الحسين أنموذجاً لهم، علمهم المجالسي ورجال الدين معه أن يروا الإمام راعياً لهم بوسعه ضمان قبولهم في الجنة إذا ما عبروا عن ولائهم له من خلال ندب موته. لقد جيّرت - الطقوس على قبول الوضع القائم، لأنها كانت تحث الناس على محاباة المتنفذ، والنظر إلى مصالحهم فقط[46]. لقد كان ذلك إضعافاً وتصغيراً للمثل الأعلى الشيعي القديم، يضاف إلى ذلك أنه هذب الروح المحافظة. لقد كان المعتقد يستخدم من أجل إبقاء الجماهير في الصف بدلاً من أن يساعد الناس على أن يكيفوا أنفسهم مع قوانين وإيقاعات الوجود الأساسية. لقد كان تطوراً يوضح كيف أن سلطة سياسية مدمرة قد تحول توجه الدين.

أحد الأهداف التي سعى المجالسي للنيل منها هو مدرسة فلسفة التصوف التي تطورت في أصفهان على يد مير ديماد Mir Dimad (d - 1631) ومريده ملا سادرا (d - 1640) مفكر سوف يكون له تأثير عميق على أجيال المستقبل في إيران[47]. كلاهما كان معارضاً تماماً لحركة التشدد الجديدة التي يقودها بعض العلماء. لقد اعتبرا هذا التشدد خروجاً كلياً عن التشيع وعن الدين كله في حقيقة الأمر. في الماضي،

عندما كان الشيعة يبحثون عن المعنى الباطن في الكتاب إنما كانوا يعترفون ضمنياً أن الحقيقة الإلهية لا حدود لها، وأن الرؤى الجديدة كانت دائماً ممكنة، وأن تفسيراً واحداً للقرآن لم يكن كافياً. المعرفة الحقة ـ بالنسبة لسادرا ـ لا يمكن أن تكون أبداً مسألة اتساق فكري. ولا تستطيع سلطة دينية أو حاكم مهما علا شأنهما إدعاء احتكار الحقيقة.

لقد عبرا بوضوح عن الاقتناع المحافظ: إن الميثولوجيا والعقل كانا أساسيين لحياة إنسانية تامة. لقد كان /ديماد/ عالم طبيعة بالإضافة إلى كونه لاهوتياً. لقد انتقد ملا سادرا العلماء لأنهم قللوا من شأن رؤى الحدس الصوفي والمتصوفين، والتقليل من أهمية الفكر العقلاني. كان على الفيلسوف حقاً أن يصبح عقلانياً مثل أرسطو، بعدئذ عليه أن يمضي إلى أبعد من أرسطو في فهم تخيلي نشوي للحقيقة. كلاهما شدد على دور اللاشعور الذي صَوَّراه كحالة قائمة بين عالم المدركات الحسية وعالم التجريدات الفكرية. أسمى الفلاسفة المتصوفون هذه المنطقة من النفس عالم المثال ـ عالم الصور النقية. مملكة رؤى تنطلق مما نسميه تحت الشعور، التي ترتفع إلى المستوى الشعوري للعقل في الأحلام، وفي صور التنويم المغناطيسي، وبالإمكان بلوغها عبر بعض التدريبات والقواعد الحدسية المعروفة لدى المتصوفين. لقد أكد مير ديماد وسادرا أن هذه الرؤى لم تكن مجرد أوهام ذاتية بل لها واقع موضوعي، حتى ولو بقيت عصية على التحليل المنطقي[48]. وبدلاً من إلغائها بدعوى أنها وهمية، ومن ثمّ غير حقيقية ـ مثلما قد يفعل عقلاني حداثي ـ يتوجب علينا الاهتمام بهذا البعد من وجودنا. إنه يقع هناك عميقاً جداً بحيث يتعذر على الصياغة الواعية، لكنه ذو تأثير عميق على سلوكنا ومدركاتنا. فأحلامنا حقيقة، تخبرنا شيئاً ما، وفي أحلامنا نتعرض لما هو وهمي. كانت الميثولوجيا محاولة لتنظيم تجارب اللاشعور في أشكال رمزية مكنت الرجال والنساء من الارتباط بهذه المناطق الأساسية من وجودهم الخاص. في أيامنا هذه، يلجأ الناس إلى التحليل النفسي من أجل الحصول على بصيرة مماثلة داخل عمل العقل الباطن. لقد أكدت مدرسة أصفهان الصوفية ـ على رأسها مير ديماد وسادرا ـ أن الحقيقة لم تكن مجرد حقيقة يتم إدراكها منطقياً، بل لها بعد داخلي لا يمكن فهمه من خلال وعينا العادي.

أدى هذا إلى الدخول في نزاع حتمي مع الخط الشيعي المتشدد لبعض العلماء الذين طردوا سادرا خارج أصفهان، وأجبر على العيش في قرية صغيرة بالقرب من «قم» لمدة عشر سنوات. خلال هذه العزلة أدرك أنه بالرغم من إخلاصه لفلسفة التصوف إلا أن مقاربته للدين ماتزال مقاربة عقلية جداً. إن دراسة الفقه أو اللاهوت غير الجوهري

تقدم لنا معلومات حول الدين، لكن ليس في وسعها أن تؤدي إلى الاستنارة والتحول الشخصي الذي هو الهدف النهائي للسعي الديني. فعندما بدأ جدياً فقط بممارسة طرائق التركيز الصوفية، ونزل عميقاً في عالم المثال داخل نفسه التقط «قلبه النار» «وأشرق عليّ نور العالم الإلهي... وكنت قادراً على حل أسرار لم أكن أفهمها من ذي قبل». هذا ما شرحه في مرحلة لاحقة في كتابه /الأسفار الأربعة/[49]، أي /رحلات الروح الأربع/.

تجارب سادرا الصوفية أقنعته أن في وسع الكائنات البشرية بلوغ الكمال في هذا العالم، لكنه بقي مخلصاً للروح المحافظة، فالكمال الذي تصوره لم يكن ارتقاء إلى حالة جديدة وأعلى بل عودة إلى رؤيا إبراهيم النقية الأصلية، والأنبياء الآخرون، فالكمال عودة إلى الله مصدر الوجود كله. لكن هذا لم يكن يعني أن المتصوف كان يتجنب العالم. في كتابه /الأسفار الأربعة/ يقدم وصفاً للرحلة الصوفية التي قام بها قائد سياسي محبوب: في البداية عليه أن يرتحل من الإنسان إلى الله. ثم يرتحل في العالم الإلهي، متأملاً كلاً من أسماء الله الحسنى حتى يتوصل إلى إحساس حدسي من خلال وحدة هذه الأسماء التي لا تنفصم. وهو يتأمل وجه الله سوف يُحَوَّل وينال فهماً جديداً لما تعنيه الوحدانية حقاً، وينال بصيرة لا تختلف عن البصيرة التي نعم بها الأئمة. في رحلته الثالثة يرتحل القائد عائداً إلى الجنس البشري، وسوف يجد أنه يرى العالم الآن من منظور مختلف تماماً. رحلته الرابعة مكرسة للتبشير بكلمة الله في العالم، وأن يجد سبلاً جديدة كي يرسي القانون الإلهي، ويعيد ترتيب المجتمع بما ينسجم مع إرادة الله[50]. لقد كان كتابه عبارة عن رؤيا ربطت كمال المجتمع بمنظور روحي متزامن. لا يمكن إرساء العدالة والمساواة على الأرض من دون أساس ديني وصوفي. وبذلك أصبحت رؤيا سادرا دمجاً بين السياسة والروحانية، فأصبحت منفصلة عن الشيعة الإثني عشرية ـ لأنها رأت ـ أي رؤيا سادرا ـ السعي العقلاني الذي كان أساسياً لتحول المجتمع في العالم الدنيوي ملازماً لا ينفصل عن السياق الأسطوري والصوفي الذي كان يعطي هذا التحول معنى. لقد قدم سادرا نموذجاً جديداً لقيادة شيعية، وسيكون له تأثير عميق على السياسة الإيرانية في أيامنا هذه.

سيكون لدى القائد السياسي الصوفي ـ في رؤيا سادرا ـ البصيرة الإلهية، لكن ذلك لا يعني تمكينه من فرض آرائه وممارسته الدينية على الآخرين بالقوة. وإذا فعل ذلك فإنه ينكر جوهر الحقيقة الدينية. كان سادرا معارضاً صلباً لسلطة العلماء المتزايدة. وكان يشعر بالضيق من فكرة جديدة كلياً كانت تلقى رواجاً في إيران. خلال القرن السابع

عشر اعتقد بعض العلماء أن معظم المسلمين لم يكونوا قادرين على تفسير أصول الدين بأنفسهم، ذلك لأن العلماء كانوا هم الناطقين الرسميين الوحيدين باسم الإمام الغائب، بالتالي كان الناس يختارون مجتهداً قادراً على ممارسة الاجتهاد ثم يشكلون سلوكهم وفقاً لأحكام الشريعة. أصيب سادرا بالرعب من مزاعم هؤلاء الأصوليين ـ كما كان اسم أنصار هذه النظرة[51]. فحسب رأي سادرا إن أي دين يقوم على محاكاة دقيقة كان يلازمه تشويه[52]. جميع الشيعة قادرون على فهم أخبار الأنبياء والأئمة، ويستطيعون التوصل إلى حلول بأنفسهم إذا ما استندوا إلى العقل والبصيرة الروحية المستمدة من الصلاة وممارسة الشعائر.

في القرن السابع عشر اشتد النزاع بين الأصوليين وخصومهم. كانت السلطة الصفوية قد بدأت تضعف، فبدأ المجتمع بالتشرذم، فتطلع الناس إلى العلماء على أنهم السلطة الوحيدة القادرة على إعادة الاستقرار، لكن الناس اختلفوا فيما بينهم حول طبيعة سلطة العلماء. في هذه المرحلة، عارض معظم الإيرانيين الأصوليين وتبعوا ما أسموهم الإخباريين، الذين اعتمدوا على تراث الماضي. أدان الإخباريون استخدام الاجتهاد، وأمعنوا في التفسير الحرفي الضيق للقرآن والسنة. وأصروا على أن جميع الأحكام الشرعية يجب أن تكون مستندة إلى أقوال صريحة في القرآن أو ردها إلى أقوال النبي أو الأئمة، لكن إذا ما ظهرت قضايا لا يوجد حكم صريح فيها عندئذ يجب على القاضي المسلم ألا يعتمد على حكمه الخاص بل عليه إحالة القضية إلى محاكم دنيوية[53]. لقد أراد الأصوليون مقاربة أكثر مرونة. باستطاعة القضاة استخدام قدراتهم على المحاكمة من أجل التوصل إلى قرارات سليمة مستندة على مبادئ شرعية يبجلها التراث الإسلامي. اعتقد الأصوليون أن الإخباريين سوف يقعون في شَرَك الماضي لدرجة أن الفقه الإسلامي لن يكون قادراً على ملاقاة التحديات الجديدة. قال الأصوليون: أثناء غيبة الإمام الغائب ليس هناك قاضٍ مخول بالكلمة الأخيرة، وما من سابقة ملزمة. لقد مضوا بعيداً لدرجة أنهم قالوا إنه يتوجب على المؤمن أن يتبع دائماً فتاوى مجتهد على قيد الحياة بدلاً من اتباع سلطة مبجلة من الماضي. كِلا الطرفين كان يحاول البقاء مخلصاً للروح المحافظة في زمن يسوده عدم استقرار اجتماعي وسياسي، وكلاهما مهتم بالشرع الإلهي بالأساس. لم يشدد الإخباريون ولا الأصوليون على الالتزام الفكري، ففي مسائل السلوك أو الممارسة الدينية يجب أن يخضع إما لقراءة حرفية للكتاب أو لفتاوى مجتهد. لقد خلط الإخباريون الأمر الإلهي البدئي الذي تجسده الشريعة بالتراثات التاريخية الماضية فأصبحوا حرفيين، وكانوا أساساً خارج الصلة بالدين الرمزي لدى

الشيعة الأقدمين. فمن منظورهم أصبح المؤمن عبارة عن سلسلة توجيهات صريحة؛ بينما كان الأصوليون أكثر ثقة بالعقل البشري الذي كان مايزال مستقراً في أساطير دينهم. لكن المطالبة بأن يلتزم المؤمنون بحكمهم أدّى إلى خسارة إيمان ملّا سادرا بحرية الفرد المقدسة.

تأسيس سلطة قانونية تعوض عن ضعف الدول كان قد أصبح مسألة حاسمة بحلول نهاية القرن السابع عشر. تراجعت التجارة، وسادت حالة عدم أمن اقتصادي، وعدم كفاءة الشاهانات اللاحقين جعلت دولتهم هشة. فعندما هاجمت قبائل أفغانية أصفهان في عام 1722 استسلمت المدينة بشكل مخزٍ. دخلت إيران مرحلة سادت فيها الفوضى، وبدا أنها قد تزول من الوجود ككيان منفصل. غزاها الروس من الشمال، والعثمانيون من الغرب، وعزز الأفغان مواقعهم في الجنوب والشرق. طهماز الثاني ـ الابن الثالث للسلطان حسين شاه نجا من حصار أصفهان، وتمكن من طرد الغزاة بمساعدة نادر خان زعيم قبيلة أفشار Afshar في عام 1736 انفصل نادر خان عن طهماز شاه، وأعلن نفسه ملكاً. وحكم البلاد بوحشية حتى اغتيل في عام 1748. عمت حقبة من الفوضى القائمة حتى استولى آغا محمد خان زعيم قبيلة القاجار التركمانية على السلطة، وتمكن من تعزيز حكمه في عام 1794. بقيت هذه السلالة القاجارية في السلطة حتى مطلع القرن العشرين.

حصل تطوران دينيان هامان خلال هذه السنوات القاسية. حاول نادر خان إعادة فرض المذهب السني في إيران لكنه لم ينجح في مسعاه، لذلك غادر العلماء البارزون أصفهان والتجؤوا إلى المدينتين المقدستين: النجف وكربلاء. في بداية الأمر بدا هذا تراجعاً لكن على المدى البعيد اتضح أنه كان مكسباً للعلماء. لقد حققوا استقلالاً ذاتياً أكبر في هاتين المدينتين. فهنا لا تطالهم يده الشاه سياسياً، ومستقلون مالياً، وأصبحوا تدريجياً مؤسسة بديلة رفيعة المكانة تتحدى البلاط[55]. **التطور الثاني**: كان انتصار الأصوليين عبر أساليب عنيفة استخدمها لحد ما العلّامة البارز فهد بهبهاني (1705 ـ 1792) الذي عرّف الاجتهاد بوضوح شديد، وجعل استخدامه إلزامياً للقضاة. ورفض أي شيعي لقبول الموقف الأصولي كان يلقى التهمة بالكفر. لقد قُمعت المعارضة من دون رحمة، وحدث قتال في النجف وكربلاء فتوفي بعض الإخباريين في هذا الصراع. لقد منعت فلسفة أصفهان الصوفية وقُمعت الحركات الصوفية بطريقة همجية، إذ لقب الناس بهبهاني بذابح المتصوفين. لكن الإكراه في المسائل الدينية ـ كما رأينا ـ يؤدي إلى ردة فعل عكسية، فاستمرت الباطنية تحت الأرض، واستمرت في تشكيل

أفكار المنشقين والمثقفين الذين كانوا يحاربون الوضع القائم. النصر الذي حققه بهبهاني كان نصراً سياسياً للعلماء الإيرانيين. خلال سنوات الاضطراب والفوضى كان الموقف الأصولي معروفاً بحامليه، لأنه زودهم بمرجع له سلطة ساحرة جلبت معها قدراً من الاستقرار. كان المجتهدون قادرين أن يخطوا في الفراغ السياسي من دون أن يفقدوا سلطتهم على الناس. لكن انتصار بهبهاني الذي تم عبر وسائل استبدادية كان هزيمة دينية، لأنه كان شديد البعد عن سلوك ومُثُل الأئمة[56].

عمت الفوضى الإمبراطوريتين العثمانية والإيرانية، بحلول نهاية القرن الثامن عشر. لقد استسلمتا للمصير المحتوم لأي حضارة زراعية استنفدت مواردها. فمنذ العصر المحوري ساعدت الروح المحافظة الرجال والنساء على تقبل عيوب مجتمع كهذا، لكن هذا لم يكن يعني أن المجتمعات المحافظة بقيت ساكنة وقدرية. لقد ألهمت الروحانية إنجازات سياسية وثقافية كبيرة في العالم الإسلامي. كان الإسلام أكبر قوة عالمية حتى القرن السابع عشر. لكن هذا المسعى الغني، والفكري والسياسي قد تم ضمن سياق ميثولوجي، وسيكون سياقاً غريباً عن قيم الحضارة الغربية الجديدة التي كانت تتطور في أوروبا. الكثير من مُثُل أوروبا الحديثة ستكون ملائمة للمسلمين. لقد شجعهم دينهم - كما رأينا - على تشكيل مواقف ستكون مماثلة لتلك المواقف التي طورها الغرب الحديث: العدالة الاجتماعية، والمساواة بين البشر، وحرية الفرد، وروحانية قوامها إنساني، حكومة علمانية، وإيمان يخص الفرد، وتنمية تفكير عقلاني. لكن الناس الذين شكلتهم الروح المحافظة سيجدون صعوبة في تقبل النواحي الأخرى في أوروبا. بحلول نهاية القرن الثامن عشر تخلف المسلمون عن الغرب فكرياً، وسوف يكونون هشين أمام الدول الأوروبية التي كانت على وشك القيام بالسيطرة العالمية. كان البريطانيون قد ركزوا أنفسهم في الهند، وأبحر نابليون من طولون في حملة قوامها /38000/ جندي و/400/ سفينة إلى الشرق الأوسط لتحدي القوة البريطانية في الشرق. في الأول من شهر تموز أنزل نابليون /4300/ جندي على شاطئ الاسكندرية، واحتل المدينة في اليوم التالي لنزوله[57]. وبذلك كسب قاعدة له في مصر. اصطحب نابليون معه فريقاً من العلماء، ومكتبة من الأدب الأوروبي الحديث، ومخبراً علمياً، ومطبعة بالحروف العربية. وهكذا فقد قامت حضارة الغرب العلمانية العلمية بغزو العالم الإسلامي بالتالي لن يكون العالم الإسلامي على ما كان عليه ثانية.

الفصل الثالث

المسيحيون: عالم جديد شجاع

مــــن 1492م إلــــى 1870م

بينما كان اليهود يصارعون النتائج الرضية التي نجمت عن طردهم من إسبانيا، والمسلمون يؤسسون إمبراطوريات ثلاثاً كبيرة، كان المسيحيون يقلعون في مسار سوف يأخذهم بعيداً عن يقينيات ومقدسات العالم القديم. هذه المرحلة كانت مثيرة ومزعجة في الوقت ذاته. فخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان الموت الأسود [الطاعون] قد أتى على ثلث السكان المسيحيين في أوروبا، وكانت بلدان أوروبا قد خربتها صراعات غير محددة بمدة زمنية مثل حرب المئة عام بين إنجلترا وفرنسا، والحروب الضروس في إيطاليا. كان الأوروبيون قد احتملوا الصدمة التي سببها الفتح العثماني لبيزنطة المسيحية في عام 1453، والفضائح البابوية المتعلقة بأسر أفيجون Avigon والانفصاليين الكبار The Great schism عندما زعم ثلاثة أساقفة أنهم خلفاء القديس بطرس في الوقت ذاته، مما أدى إلى جعل الكثيرين يفقدون إيمانهم بالكنيسة الرسمية: شعر الناس أن خوفاً غامضاً كان يعتريهم، ووجدوا أن ليس في وسعهم أن يكونوا متدينين كما كان الناس في الأيام الغابرة. وبالرغم من كل هذا كانت هذه المرحلة مرحلة تحرر وشحن للطاقات. لقد اكتشف المستكشفون الاسبان والبرتغاليون عالماً جديداً، وكان الفلكيون يفتحون بوابات السماء. إن فعالية تقنية جديدة كانت تعطي الأوروبيين سيطرة أكبر على البيئة، أكبر مما قد أنجز أي إنسان من ذي قبل. فبينما علمت الروح المحافظة الرجال والنساء على البقاء ضمن حدود محددة بكل دقة، فقد أوضحت الحضارة الجديدة المسيحية الغربية أن بالإمكان المغامرة خلف حدود العالم المعروف، وأن ينعم الإنسان بالرخاء بدلاً من البقاء على قيد الحياة فقط. هذا سوف يجعل الدين

الميثولوجي القديم أمراً محالاً في نهاية المطاف. ولسوف يبدو أن الحداثة الغربية متلازمة مع العداء للدين.

لم تكن هذه هي حال المجتمع الغربي، ولاسيما في المراحل الأولى لهذا التحول. اعتقد كثير من المستكشفين والعلماء والمفكرين الذين وقفوا عند الحد الفاصل للتحول أنهم كانوا يجدون سبيلاً جديدة ليكونوا متدينين بدلاً من إلغاء الدين تماماً. سوف نتحرى بعضاً من الحلول التي قدموها في هذا الفصل، ونتأمل المعاني الضمنية الأعمق التي تبنوها. لكن من الأهمية بمكان إيضاح أن الذين أصبحوا الناطقين بروح الحداثة لم يكونوا هم الذين أوجدوها. بحلول القرن السادس عشر كانت عملية معقدة تفعل فعلها، وفي مرحلة تالية في المستعمرات الأمريكية حيث كان التحول مايزال طرياً: وبه كان الناس يفكرون ويَخْبرون العالم. هذا التحول سوف يحدث بالتدريج، وفي أغلب الأحيان من دون غرابة ملحوظة. لم يبد أي من الابتكارات والأساليب الجديدة حاسماً في حينه، بل كانت تحدث متزامنة مع ابتكارات أخرى مختلفة لكن تأثيرها التراكمي سيكون شاملاً وبيناً لا جدال فيه. اتسمت جميع هذه الاكتشافات بروح براغماتية علمية لغمت ببطء الروح الأسطورية المحافظة، وجعلت أعداداً متزايدة من الناس منفتحة على أفكار جديدة: حول الله، والدين والدولة، والفرد، والمجتمع. كان على أوروبا والمستعمرات الأمريكية أن تتكيف مع هذه التحولات في نظم سياسية مختلفة. كانت هذه الحقبة حقبة عنيفة، شأنها شأن أية حقبة يحدث فيها تحول اجتماعي بعيد المدى. حدثت حروب مدمرة وثورات، واقتلاع عنيف، ونهب للريف، وصراع ديني مشين طوال ثلاثمئة عام. كان على الأوروبيين والأمريكيين أن يستخدموا أساليب لا ترحم كي يخاطبوا مجتمعاتهم. حدث سفك دماء، واضطهاد، ومحاكم تفتيش ومذابح، واستغلال، واستعباد ووحشية. إننا نشهد الثوران الدموي ذاته في البلدان التي دخلت مسيرة الحداثة المؤلمة.

كانت عقلنة الزراعة مجرد جزء صغير من العملية، لكن الإنتاجية المتزايدة، والمواشي الأكثر صحة قد أثرت على حياة كل إنسان. حدثت تحسينات أخرى أكثر تخصصاً، فبدأ الناس يصنعون آلات دقيقة: البوصلة، المقراب، العدسة المكبرة، هذه جميعاً كشفت عوالم جديدة، وأدت إلى وضع مصورات ومخططات أفضل، وتقنيات ملاحية أفضل. لقد رأى صانع المجهر الهولندي أنطوني فينهوك Venhoek - في القرن السابع عشر - البكتريا لأول مرة، والحيوانات المنوية، والكائنات العضوية، والملاحظات التي دونها ستلقي الضوء على عمليات التكاثر والتعفن. أثر هذا لن يكون أثراً عملياً

فحسب في القضاء على المرض، بل سوف يعري أيضاً هذه المناطق الأساسية من الحياة والموت من معظم محتواهما الأسطوري. بدأ الطب يتقدم، مع أن العلاج كان يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى حتى القرن التاسع عشر. بدأ الاهتمام بالصحة يتزايد خلال القرن السابع عشر. بدأت علوم الأرض تتطور، ومناقشة ظاهرة كالزلازل والبراكين أصبحت تزيح الاعتبارات الميثولوجية من أحداث كهذه إلى الوراء. تحسنت الأجهزة الميكانيكية، وساعات الحائط، وأصبحت ساعات اليد موثوقة أكثر، وسيؤدي هذا التطور إلى علمنة الزمن. لقد أعطى تطبيق الأساليب الرياضية والإحصائية الناس إحساساً جديداً تماماً بالمستقبل. فكلمة «محتمل Probable» تغير معناها في خمسينات وستينات القرن السابع عشر، لم تعد تعني شيئاً كان «مدعوماً من قبل السلطات» كما كانت عليه الأمور في الحقبة المحافظة، بل أصبحت تعني «محتمل من منظور جميع الأدلة المتوفرة». هذا الموقف المستقل والثقة بالمستقبل سوف يؤديان إلى دافع جديد من أجل البرهان العلمي لعقلنة البيروقراطية. عالما الإحصاء البريطانيان وليم بيري Perry وجون غراونت Graunt كانا بالأساس مهتمين بالتوقعات الحياتية. وما أن حل مطلع القرن الثامن عشر حتى بدأ الناس في أوروبا التأمين على الحياة[1]. كل هذا كان يعتبر بالأساس مفسداً للروح المحافظة.

لم يكن أي من هذه التطورات يبدو شاملاً بحد ذاته، لكن إذا ما أُخذت التطورات معاً فإن تأثيرها كان جذرياً. كانت الابتكارات تحدث على نطاق واسع في أوروبا لدرجة أن التقدم بدا لا رجعة عنه. إن اكتشافاً في أحد المجالات كان يؤدي إلى اكتشافات في مجال آخر. لقد اتخذت هذه العملية دافعاً لا سبيل إلى إيقافه. وهكذا كان الأوروبيون يكتشفون أن بوسعهم اكتشاف الطبيعة واستغلالها، بدلاً من أن يروا العالم محكوماً بقوانين أساسية لا تتغير. لقد استطاعوا إدارة بيئتهم وإشباع احتياجاتهم المادية كما لم يكن يحدث من قبل. لكن بينما أصبح الناس معتادين على عقلنة حياتهم أضحى اللوغوس صاعداً، والأسطورة منبوذة. شعر الناس أنهم واثقون بالمستقبل أكثر مما كانوا من قبل، واستطاعوا مأسسة التحول من دون نتائج مخيفة. فالأغنياء - على سبيل المثال - كانوا مستعدين منهجياً أن يعيدوا استثمار رأس المال على أساس التجديد المستمر، وفي توقع ثابت بأن التجارة سوف تستمر بالتحسن. لقد مكّن الاقتصاد الرأسمالي الغرب من استبدال مصادره بشكل غير محدود، لدرجة أصبح معها محصناً من عيوب المجتمعات القديمة القائمة على الزراعة. لقد أدت هذه العقلنة وتقننة المجتمع - مع مرور الزمن إلى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. كان الغربيون واثقين من تقدم

لا يتوقف لدرجة أنهم ما عادوا ينظرون إلى الوراء، إلى الماضي بحثاً عن إلهام، بل أخذوا يرون الحياة مسيرة إلى الأمام لا خوف فيها، إلى إنجاز أكبر دائم في المستقبل.

هذه السيرورة انطوت على تحول اجتماعي، لقد كانت بحاجة إلى عدد متزايد من الناس كي يشاركوا في عملية التحديث، ولو في مستوى متواضع جداً. أصبح الناس العاديون عمال طباعة، وعمالاً خلف آلات، وعمال مصانع، وكان عليهم أيضاً اكتساب درجة ما من معايير الكفاءة الحديثة. عدد متزايد من العمال أصبحوا متعلمين، وما أن حدث ذلك حتى أخذوا يطالبون بحصة أكبر في عملية صنع القرار الاجتماعي، وبالتالي أصبح شكل حكم أكثر ديمقراطية أمراً أساسياً. فإذا أرادت أمة استخدام كل مواردها البشرية من أجل التحديث، وتزيد إنتاجيتها سيكون من الضروري جلب جماعات مهمشة ومنعزلة إلى تيار الحضارة الرئيسي. فالطبقات العاملة الحديثة التعلم لن تعود خاضعة للتراتبات القديمة. لقد أصبحت أفكار الديمقراطية والتسامح، وحقوق الإنسان قيماً مقدسة في الثقافة العلمانية الغربية، هذه القيم التي ظهرت كجزء من عملية تحديث معقدة. إنها لم تكن مجرد مثل جميلة يحلم بها رجال الدولة وعلماء السياسة، بل كانت تمليها احتياجات الدولة الحديثة. في بداية أوروبا الحديثة كان التحول الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري جزءاً من عملية متشابكة، كل عامل يعتمد على العوامل الأخرى[2]. لقد وجد الناس أن الديمقراطية هي الأكثر كفاءة وإنتاجية في تنظيم مجتمع يسير في طريقه إلى الحداثة. وكان هذا واضحاً في دول أوروبا الشرقية التي لم تتبنَّ المعايير الديمقراطية، واستخدمت أساليب أكثر قسوة لجلب الناس إلى التيار الرئيسي، فأدى ذلك إلى تخلفها في مسيرة التقدم[3].

هذه الحقبة كانت أخاذة، لكنها كانت أيضاً مرحلة تحول سياسي محزن، حاول الناس استيعابها دينياً. ما عادت معايير الإيمان القروسطية القديمة تجلب الراحة والعزاء، ذلك لأنها لم تستطيع أن تقوم بعملها وسط هذه الظروف التي تغيرت. كان لا مفر من جعل الدين أكثر كفاءة ويسراً أيضاً، كما في حركة الإصلاح الكاثوليكية في القرن السادس عشر. لكن إصلاحات مطلع الحقبة الحديثة قد أظهرت أن الأوروبيين كانوا يشتركون في الروح المحافظة ـ بالرغم من حقيقة أن عملية التحديث كانت ماتزال في الطريق في القرن السادس عشر. فالمصلحون البروتستانت ـ مثل المصلحين المسلمين العظام الذين أوردناهم ـ كانوا يحاولون إيجاد حل جديد خلال مرحلة التحول من خلال الرجوع إلى الماضي. مارتن لوثر (1483 ـ 1556)، وجون كالفن (1509 ـ 1564) وهولدريش زفينغلي Zwingli (1484 ـ 1531) نظروا إلى الخلف، إلى الينابيع، إلى منابع

التراث المسيحي. لقد رفض ابن تيمية اللاهوت والفقه القروسطي كي يعود إلى الإسلام النقي في القرآن والسنة. كذلك فعل لوثر عندما هاجم اللاهوتيين المدرسيين القروسطيين وحاول العودة إلى المسيحية النقية في الكتاب المقدس، وإلى آباء الكنيسة. كان المصلحون البروتستانتيون ثوريين ورجعيين في الوقت ذاته، مثلما كان المصلحون المسلمون المحافظون. إنهم لم ينتموا إلى العالم الجديد الذي كان آتياً، فجذورهم ماتزال في الماضي.

مع ذلك، فقد كانوا أيضاً رجال عصرهم الذي كان عصر تحول. إن عملية التحديث ـ كما سنرى في هذا الكتاب تسبب قلقاً كبيراً. يشعر الناس بفقدان التوجه والضياع بينما يتغير عالمهم. لا يستطيعون رؤية الاتجاه الذي يأخذه مجتمعهم، لكنهم يشعرون تحوله البطيء في أشكال وأساليب غير متماسكة. فبينما تتداعى الميثولوجيا القديمة التي أعطت بنية ومعنى لحياتهم تحت تأثير التغير، فإنهم يمرون بمرحلة ضياع هوية، وخَدَرٍ ويأس يسبب الشلل. المشاعر الأكثر شيوعاً هي العجز، وخوف من الإبادة اللذان يتخذان ـ في ظروف متطرفة ـ أشكال عنف. نرى بعضاً من هذه المشاعر في لوثر. كان في بداية حياته فريسة لحالات إحباط مؤلمة. لم يكن باستطاعة الشعائر والممارسات الدينية القروسطية أن تلامس ما أسماه «الحزن» الذي جعله يشعر بالرعب من الموت الذي كان يتخيله كانقراض كلي. فعندما كان يتملكه هذا الرعب القاتم، لم يكن باستطاعته تحمل قراءة المزمور التسعين الذي يصف تلاشي الحياة البشرية، ويصور الناس وقد حل عليهم غضب الله وعنفه. لقد رأى لوثر ـ طوال حياته ـ الموت كتعبير عن غضب الله. لقد صور لاهوت التبرير من خلال الدين ـ الكائنات البشرية أنها غير قادرة أبداً أن تساهم في خلاصها، ومعتمدة كلياً على رحمة الله، فعن طريق إدراك عجزهم بالإمكان إنقاذ البشر. فلكي يهرب من إحباطاته انغمس لوثر في نشاط محموم مصمماً عن فعل أي خير كان يستطيعه في هذا العالم. لكن موجة من الحقد كانت تجتاحه أيضاً[4]. كان ساخطاً على البابا والأتراك واليهود والنساء، وعلى الفلاحين المتمردين، وهذا السخط نموذجي ينطبق على مصلحين آخرين في أيامنا هذه. هؤلاء الذين صارعوا ألم العالم الجديد، والذين طوروا أيضاً ديناً حب الله فيه متوازن مع حقد على كائنات بشرية أخرى.

لقد مر زفنغلي وكالفن بتجربة عجز تام قبل أن يستطيعا شق طريق إلى رؤية دينية جديدة، جعلتهما يشعران أنهما قد ولدا من جديد، كانا مقتنعين أن ليس بوسعهما القيام بأي شيء يساعدهما في خلاصهما، وأنهما كانا عاجزين أمام محاولات الوجود

البشري. لقد أكدا سلطة الله المطلقة، تماماً كما يفعل أصوليان معاصران[5]. وكان عليهما إعادة خلق عالمهما الديني باللجوء أحياناً إلى إجراءات متطرفة، وإلى العنف حتى كي يجعلا دينهما يتحدث إلى ظروف العالم الجديدة، عالم كان ملتزماً بشكل اقتحامي، ولا رجعة عنه باتجاه تحول جذري.

لقد عكس المصلحون التحولات الجارية، مثلهم في ذلك مثل رجالات عصرهم. ففي تركهم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قاموا بإعلان واحد من أبكر إعلانات الاستقلال التي ستكون نقطة بارزة في التاريخ الغربي من تلك الحقبة. فالروح العامة الجديدة كانت تتطلب الاستقلال الذاتي والحرية التامة، وهذا ما طالب به المصلحون البروتستانت لمسيحيي هذا العالم المتغير، يجب أن يكون الناس أحراراً في قراءة كتبهم المقدسة وتفسيرها من دون سيطرة عقابية من قبل الكنيسة. اعتقد لوثر أن كتب «الهرطقة» يجب أن تحرق، وكان زفنغلي وكالفن على استعداد لقتل المنشقين. في هذا العصر العقلاني بدأ الفهم الرمزي القديم للدين ينهار، وهذا ما أوضحه هؤلاء الثلاثة. فالرمز كان يشترك بحقيقة الإلهي، فالرجال والنساء عرفوا المقدس في أشياء أرضية، كان الرمز والمقدس متلازمين لا ينفصمان. في الحقبة القروسطية خبر المسيحيون المقدس في بقايا رفات القديسين، ورأوا أن خبز القربان المقدس والخمر مماثلان للمسيح بطريقة صوفية. بعد ذلك أعلن المصلحون أن بقايا القديسين كانت أصناماً، وأن القربان المقدس رمز فقط، وأن القداس لم يعد إعادة تمثيل لتضحية يسوع، بل جعله حاضراً بطريقة صوفية ليس إلا مجرد ذكرى بسيطة. بدأ المصلحون بالحديث عن أساطير الدين وكأنها كانت شعارات، وأظهرت الحماسة التي كانت تعم وسط أتباع المصلحين أن كثيرين من مسيحيي أوروبا قد بدؤوا أيضاً يفقدون انحيازهم للأسطوري.

كانت الحياة تتحول إلى العلمنة ببطء في أوروبا، وحركة الإصلاح البروتستانتية ـ بالرغم من قوة دافعها الديني ـ كانت تتخذ صبغة علمانية أيضاً. زعم المصلحون أنهم يعودون إلى المنبع الرئيسي ـ إلى الكتاب المقدس، لكنهم كانوا يقرؤونه بطريقة حديثة. كان على المسيحي من أنصار الإصلاح أن يقف وحيداً أمام الله، معتمداً على إنجيله فقط. لكن هذا لم يكن ممكناً قبل اختراع الطباعة كي تجعل الإنجيل متوفراً بين أيدي جميع المسيحيين، أو قبل أن تمكنهم الحركة التعليمية الناشئة من قراءته. كان الكتاب المقدس يقرأ حرفياً من أجل المعلومات التي ينقلها، تماماً بنفس الطريقة التي كان يتعلم بها البروتستانت الحداثيون قراءة نصوص أخرى. إن قراءة صامتة منفردة ستساعد في تحرير المسيحيين من أساليب التفسير التقليدية، ومن إشراف الخبراء الدينيين. تأكيد

الإيمان الفردي سوف يساعد أيضاً على جعل الحقيقة تبدو ذاتية، وسمة مميزة للذهنية الغربية الحديثة، باطراد. لقد شدد لوثر على أهمية الإيمان لكنه رفض العقل بشدة. يبدو أنه أحس أن العقل قد يكون غير مناسب للدين. ففي مؤلفاته يمكننا أن نرى أن النظرة القديمة القائلة بتكامل العقل والميثولوجيا وهي تتهاوى. ففي أسلوبه المحارب المعتاد تحدث لوثر عن أرسطو بحقد، وكان يكره إراسموس بدعوى أنه نموذج للعقل الذي يؤدي إلى الإلحاد كما اعتقد لوثر. كان لوثر أحد أوائل الأوروبيين الذين يعلمنون الدين في دفع العقل خارج عالم الدين[6].

فبما أن الله غامض وخفي تماماً، فإن الله كان خالياً من الإلهي، كما رأى لوثر. إله متوارٍ لا يمكن اكتشافه سواء في المؤسسات البشرية أو في الواقع المادي. خبر المسيحيون القروسطيون المقدس في الكنيسة التي أعلن لوثر أنها ضد المسيح. إن بلوغ معرفة الله عن طريق التفكير في نظام الكون العجيب ـ مثلما فعل اللاهوتيون المدرسيون ـ لم يكن أمراً مسموحاً. هؤلاء اللاهوتيون كانوا هدفاً لغضب لوثر الشديد[7]. في مؤلفات لوثر كان الله قد بدأ ينسحب من العالم المادي الذي لم يعد له أهمية إطلاقاً آنذاك. بالتالي فقد علمن لوثر السياسة أيضاً. وبما أن الحقيقة الدنيوية كانت نقيضاً تاماً للحقيقة الروحية، فإن الكنيسة والدولة يجب أن تعملا مستقلتين عن بعضهما، وأن تحترم كل منهما العالم الملائم لنشاطها[8].

رؤية لوثر الدينية المتحمسة جعلته من أوائل الأوروبيين المدافعين عن فصل الكنيسة عن الدولة، علمنة السياسة بدأت كطريقة جديدة للتدين. نبع فصل الدين عن السياسة ـ عند لوثر من مقته لأساليب الإكراه التي كانت تتبعها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي استخدمت الدولة كي تفرض عقيدتها ومبادئها. لكن كالفن لم يكن يشارك لوثر في رؤيته لعالم لا رب له، اعتقد زفينغلي وكالفن أن على المسيحيين أن يعبروا عن إيمانهم بالمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسة بدلاً من الانسحاب إلى داخل دير. لقد ساعد كالفن في تعميد أخلاق العمل الرأسمالي الصاعد بإعلانه أن العمل كان سعياً مقدساً، وليس عقاباً إلهياً على الخطيئة، كما اعتقد القروسطيون. لم يشارك كالفن لوثر في عدم افتتانه بالعالم الطبيعي، لقد اعتقد كالفن أن رؤية الله في خلقه أمر ممكن، فأمر بدراسة الفلك، والجغرافيا وعلم الحياة. وسوف يصبح أتباعه علماء جيدين في مرحلة الحداثة المبكرة. لم ير كالفن تعارضاً بين العلم والكتاب المقدس. فالإنجيل ـ كما اعتقد ـ لم يكن يقدم معلومات حرفية حول الجغرافيا أو نشأة الكون، بل كان يحاول التعبير عن حقيقة عصية على الوصف في كلمات ليس في وسع البشر المحدودين فهمها. لغة

الكتاب المقدس كانت «حديث أطفال baby talk» تبسيط متعمد لحقيقة شديدة التعقيد بحيث لا يمكن التعبير عنها بأية طريقة أخرى[9].

في مطلع مرحلة الحداثة شارك العلماء العظام كالفن ثقته، فهم أيضاً رأوا أبحاثهم ومناقشاتهم ضمن إطار ديني أسطوري. قال الفلكي الهولندي كوبر نيكوس (1473 - 1543) إن علمه كان «أكثر إلهية مما هو بشري»[10]. مع ذلك كانت نظريته القائلة بكونٍ مركزه الشمس صدمة مدمرة للمفهوم الأسطوري القديم. كانت فرضيته المذهلة جذرية جداً لدرجة أن قلة من الناس في عصره تبنوها. قال إن الأرض والكواكب الأخرى كانت في حالة حركة سريعة حول الشمس بدل من أن تكون الأرض مركز الكون. فعندما ننظر إلى السماء نعتقد أن الأجرام السماوية تتحرك، إلا أن حركتها هي مجرد إسقاط لدوران الأرض في الاتجاه المعاكس. لقد بقيت نظرية كوبر نيكوس ناقصة، لكن الفيزيائي الألماني كيبلر (1572 - 1630) استطاع أن يقدم الدليل الرياضي دعماً لها. بينما اختبر الفلكي غاليلي (1564 - 1642) فرضية كوبرنيكوس امبريقياً (عملياً) عن طريق مراقبة الكواكب بمنظاره الفلكي، فأكمل النظرية بنفسه، عندما نشر غاليلي اكتشافه عام 1612 خلق إثارة، فأخذ الناس، في أرجاء أوروبا يتصفحون السماء بأنفسهم عبر مناظيرهم.

لقد أسكتت محاكم التفتيش غاليلي، وأجبرته على التراجع عن أقواله، لكن طبعه المحارب لعب أيضاً دوراً في إدانته. لم يرفض المتدينون العلم تلقائياً في مطلع الحقبة الحديثة. فعندما قدم كوبرنيكوس فرضيته لأول مرة في الفاتيكان وافق البابا عليها، وكالفن لم يكن لديه مشكلة معها. ورأى العلماء تحرياته على أنها دينية أيضاً. شعر كيبلر أنه مسكون بهاجس «سورة غضب إلهي» بينما كان يكشف أسراراً بأن ما من كائن بشري كان لديه امتياز كي يتعلم. لكن غاليلي كان مقتنعاً أن بحثه قد ألهمته النعمة الإلهية[11]. استطاعا رؤية عقلانيتهما العلمية مماثلة للرؤية Vision الدينية، أي اللوغوس مكمل للأسطوري.

لقد أحدث كوبرنيكوس ثورة، فلن يكون البشر قادرين أن يروا أنفسهم، أو يثقوا بمدركاتهم بالطريقة ذاتها ثانية. فحتى هذه الحقبة، شعر الناس أنهم قادرون أن يعتمدوا على الدليل الذي تقدمه لهم حواسهم. لقد نظروا عبر النواحي الخارجية للعالم كي يجدوا ما لا يرى، لكنهم كانوا واثقين أن هذه المظاهر الخارجية كانت تقابل واقعاً. فالأساطير التي طوروها للتعبير عن رؤياهم للقوانين الأساسية في الحياة إنما كانت قطعة مما خبروه كحقيقة. كان المتعبدون اليونانيين في اليوسيز Eleusis قادرين على دمج قصة

بيرسيفون مع إيقاعات الحصاد التي كان باستطاعتهم ملاحظتها بأنفسهم. والعرب الذين كانوا يطوفون حول الكعبة رمزياً كانوا ينظمون أنفسهم مع حركات الكواكب حول الأرض، بالتالي كانوا يشعرون أنهم في حالة انسجام مع مبادئ الوجود الأساسية. لكن نظرية كوبرنيكوس بذرت بذرة الشك. فالأرض التي بدت للناس ساكنة، كانت في الحقيقة تتحرك بسرعة كبيرة، وظهرت الكواكب في حالة حركة لأن الناس كانوا يسقطون رؤيتهم على الكواكب. فالأمر الذي جرى افتراضه على أنه موضوعي كان في الحقيقة ذاتياً تماماً. لم يعد العقل والأسطورة منسجمين، وبدا أن اللوغوس المكثف الذي أنتجه العلماء يحط من قيمة مدركات الكائنات البشرية، ويجعلهم متواكلين باطراد على خبراء عارفين. فحيث أظهرت الأسطورة أن العمل البشري كان مرتبطاً بالمعنى الأساسي للحياة، دفع العلم الجديد الرجال والنساء إلى موقف هامشي في الكون. لم يعودوا في مركز الأشياء، بل مرميين على كوكب غير معروف، في كون ما عاد يدور حول احتياجاتهم. لقد كانت رؤيا مجدبة، التي ربما كانت بحاجة إلى أسطورة كي تجعل الكوسمولوجيا الجديدة ذات معنى روحي مثلما كانت الكوسمولوجيا القديمة.

لقد بدأ العلم الحديث بتشويه الميثولوجيا. فالعالم البريطاني اسحاق نيوتن (1642 ـ 1727) دمج اكتشافات من سبقوه باستخدام صارم للطرق العلمية الناشئة: التجريب، والاستنتاج. افترض نيوتن فكرة الجاذبية كقوة كونية تجعل الكون كله متماسكاً، وتمنع الأجرام السماوية من الاصطدام بعضهما ببعض. كان نيوتن مقتنعاً أن هذا النظام أثبت وجود الله ـ الميكانيكي Mechanik العظيم. فالتصميم المعقد للكون لا يمكن أن يكون قد حدث مصادفة[12]. لقد جلب نيوتن للكائنات البشرية ما اعتقد أنه جديد تماماً، ومعلومات أكيدة حول العالم. كان متأكداً أن «نظامه» كان متزامناً تماماً مع واقع موضوعي، وأخذ المعرفة البشرية إلى أبعد مما كانت عليه من ذي قبل. لكن استغراقه الكلي في عالم اللوغوس جعل من المحال ـ بالنسبة لنيوتن ـ تقدير أشكال إدراك أكثر حدسية قد تقدم للكائنات البشرية شكلاً للحقيقة. فحسب رأيه، الميثولوجيا والسرية كانتا وسيلتين للفكر بدائيتين وبربريتين. كتب نزقاً «إنه طبع الجزء الحار والخرافي في البشر في أمور الدين أن يكونوا مولعين بالأسرار إلى الأبد، لهذا السبب يحبون ما يفهمونه أكثر مما يحبون سواه»[13].

أصبح نيوتن ممسوساً تقريباً برغبة لتطهير المسيحية من معتقداتها الأسطورية. لقد أصبح مقتنعاً أن الاعتقاد العقلاني بالثالوث والتجسيد كان نتيجة مؤامرة، وتزويراً وتدليساً. فأثناء تأليفه لكتاب /فلسفة مبادئ الطبيعة/ 1687 بدأ نيوتن العمل في كتيب

غريب جداً عنوانه /الأصول الفلسفية للاهوت غير اليهود/ جاء فيه أن نوحاً قد أسس ديناً خالياً من الخرافات وليس فيه آيات موحاة، ولا أسرار، بل ألوهة فقط، بالإمكان معرفته عبر التأمل العقلاني للعالم الطبيعي. لقد أفسدت الأجيال التالية هذا الدين النقي، وقد قام لاهوتيون لا ضمير لديهم في القرن الرابع بإضافة المعتقدين المزيفين: التجسيد والثالوث. في الحقيقة لقد تنبأ كتاب الوحي Book of revetation بتصاعد النزعة التثليثية «هذا الدين الغريب في الغرب»، «معتقد ثلاثة آلهة متساوية» كاستنكار للخراب[14]. كان نيوتن مايزال رجلاً متديناً، ولحد ما كان مايزال في حالة عبودية للروح المحافظة في بحثه عن دين أصلي عقلاني. لكنه لم يستطع أن يعبر عن دينه بالطريقة نفسها التي كانت تعبر فيها أجيال سابقة. لم يكن قادراً أن يثمن أن معتقد الثالوث قد صاغه اللاهوتيون الأرثوذكس اليونانيون في القرن الرابع بدقة على أنه الأسطوري، مماثلاً لما ابتكره القباليون اليهود لاحقاً. فكما شرح غريغوري النياسي Nyssa أن الأقانيم الثلاثة: الآب، والابن، والروح القدس، لم تكن حقائق موضوعية، بل مجرد «كلمات نستخدمها» كي نعبر عن الطريقة التي فيها الطبيعة الإلهية «التي لا يمكننا تسميتها، ولا التحدث عنها، تكيف ذاتها بما يتناسب مع محدودية عقولنا البشرية، ولا معنى لها خارج السياق المعتقدي للصلاة، والتأمل وطقس القربان. لكن نيوتن لم يستطع إلا أن يرى الثالوث في كلمات عقلانية، ولم يكن لديه فهم لدور الأسطورة، بالتالي كان مضطراً إلى رمي المعتقد. والصعوبة التي يعانيها مسيحيون غربيون كثر اليوم مع لاهوت التثليث توضح أنهم يشاركون نيوتن في انحيازه للعقل. كان موقف نيوتن غير مفهوم أبداً. لقد كان أحد القلائل في الغرب الذين أتقنوا طرائق ومبادئ النزعة العقلانية العلمية. كان انجازه السامق والنتيجة التي توصل إليها مسكراً مثله مثل أية تجربة دينية. كان يصرح عالياً أثناء قيامه بدراساته «يا الله، أنا أفكر بأفكارك بعدك»[16]. لم يكن لديه وقت للشعور الصوفي الحدسي الذي ربما كان سيعيق تقدمه. فلأول مرة في التاريخ البشري كان العقل والأسطورة يصبحان متنافرين بسبب النجاح الباهر والمكثف لهذه التجربة الغربية.

بحلول القرن التاسع عشر كان التقدم مؤكداً جداً لدرجة أن أوروبيين كثيرين كانوا متجهين كلياً نحو المستقبل. كانوا يكتشفون أن عليهم أن يكونوا مستعدين لكشط الماضي وللبدء ثانية إذا ما أرادوا العثور على الحقيقة. هذا الدافع إلى الأمام كان مناقضاً تماماً للعودة الأسطورية إلى الماضي التي كانت هي أساس الروح المحافظة. كان على العلم الجديد أن ينظر إلىالأمام لأن تلك هي الطريقة التي يعمل بها. فلم يعد ممكناً

استعادة النظام الكوسمولوجي الذي وضعه بطليموس بعد أن أُثبتت نظرية كوبرنيكوس، وفي مرحلة لاحقة سوف تقل قيمة نظام نيوتن من دون أن تقل قيمة طرائقه التي استخدمها. كان الأوروبيون يطورون مفهوماً جديداً للحقيقة. فالحقيقة لم تكن أبداً مطلقة، طالما أن الاكتشافات الجديدة تحل دائماً محل الاكتشافات القديمة. كان ينبغي شرح الحقيقة موضوعياً، وأن تقاس بمدى فاعليتها في العالم العملي. إن نجاح العلم الحديث في بدايته أعطاه سلطة قد بدأت تصبح أقوى من سلطة الحقيقة الأسطورية التي لم تكن تلبي أياً من هذين المبدأين.

تجلى كل هذا في كتاب /تقدم التعلم/ 1605 الذي كتبه فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626) مستشار الملك جيمس الأول، ملك إنجلترا. لقد أكد بيكون أن كل حقيقة يجب إخضاعها للطرائق النقدية الصارمة في العلم الإمبريقي، حتى أكثر المعتقدات الدينية قداسة. فإذا تناقضت مع حقائق تمت البرهنة عليها، ومع دليل حواسنا، عندئذ يجب رميها جانباً. لا يمكن أن نسمح لأي من الرؤى العظيمة من الماضي أن تعيق عملية خلقنا مستقبلاً جديداً للبشرية. إن ابتكارات العلم سوف تضع نهاية للبؤس البشري، وتدشن على الأرض مملكة ألفية تنبأ بها الأنبياء. في مؤلفات بيكون نحس بحماسة العصر الجديد. لقد كان شديد الثقة لدرجة أنه لم ير وجود صراع بين الإنجيل والعلم. وقبل سنوات من إدانة غاليلي، طالب بيكون بحرية فكرية تامة لرجال الدين الذين عملهم ذو أهمية كبيرة للجنس البشري، بحيث لا يعيقه رجال الدين بسيطو العقول. /تقدم التعلم/ بلغ درجة كبيرة حتى عُدَّ إعلان استقلال قامت به النزعة العقلانية العلمية التي كانت تسعى إلى التحرر من الأسطورة، فأعلنت هذه النزعة أنها هي وحدها بإمكانها أن تقدم للكائنات البشرية سبيل الوصول إلى الحقيقة.

لقد كانت لحظة هامة، ونقطة علّام لبداية العلم كما نعرفه في الغرب الحديث. فحتى هذه الحقبة، كان الاستكشاف العقلاني والعلمي يتم دائماً ضمن ميثولوجيا شاملة، التي كانت تشرح معنى هذه الاكتشافات. لقد سيطرت الأسطورة السائدة على هذه الأبحاث، ووضعت مكابح على تطبيقها. لكن ما أن حلّ القرن السابع عشر حتى بدأ العلماء الأوروبيون بتحرير أنفسهم من هذه الأغلال القديمة، التي لم يكن هناك حاجة لها بعد أن هُزمت العوامل التي أبقت على تخلف المجتمعات الزراعية. لقد أكد بيكون أن العلم وحده كان صحيحاً، فرأيه بالعلم مختلف جداً عن رأينا. فبالنسبة له تتكون الطريقة العلمية ـ بشكل رئيسي ـ من جمع للحقائق، إنه لم يثمن أهمية التخمين والفرضيات في البحث العلمي، لكن التعريف الذي قدمه بيكون للحقيقة سيكون له

تأثير كبير، خاصة في البلدان الناطقة بالإنجليزية. لقد اعتقد أنّ المعلومات الوحيدة التي يمكننا الركون إليها باطمئنان إنما أتت من حواسنا الخمس، وأي شيء آخر كان مجرد وهم. لقد استُبعدت الفلسفة، وما وراء الطبيعة، واللاهوت، والفن، والمخيلة والصوفية، والميثولوجيا لأنها لا علاقة لها بالعلم، وليس بالإمكان إثبات صحتها عملياً.

فالناس الذين يشاركون بهذه الطريقة عقلانيون تماماً، أما من أرادوا أن يكونوا متدينين فعليهم إيجاد أساليب تفكير جديدة حول الله والروحانية. إننا نرى وفاة الطريقة الأسطورية في فلسفة العالم الفرنسي ديكارت (1596 ـ 1650) الذي كان قادراً على التكلم في لغة عقلانية. الكون عند ديكارت ـ كون لا حياة فيه، العالم المادي هامد وميت، وليس في وسعه أن يعطينا معلومات حول الإله. الشيء الوحيد الحي في الكون هو العقل البشري الذي استطاع الوصول إلى اليقين عن طريق انكبابه على ذاته. لا نستطيع أن نكون متأكدين من أي شيء، لأن شكوكنا وأفكارنا موجودة. كان ديكارت كاثوليكياً ورعاً أراد أن يقنع نفسه بوجود الله، لكنه رفض العودة إلى الوراء ـ إلى الماضي البدئي الوهمي لكل من الأسطورة والمعتقد. ولم يكن بوسعه الركون إلى بصائر الأنبياء والنصوص المقدسة. فرجل ينتمي إلى العصر الجديد لم يكن ليقبل أفكاراً منقولة، ينبغي على العالم أن يعمل عقله. الحقيقة الوحيدة هي التي تقدمها الرياضيات أو أقوال محكمة مثل «ما حدث لا يمكن منع وقوعه». فطالما أن الطريق إلى الوراء كانت مغلقة لم يكن أمامه إلا أن يشق طريقه بألم وإلى الأمام.

عندما كان جالساً بالقرب من المدفأة ذات مساء، طور ديكارت البديهية «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، واعتقدَ أنها واضحة بذاتها. الشك هو الشيء الوحيد الذي يمكننا التأكد منه، أي تجربة الشك العقلي. لكن الشك ـ هنا ـ كشف عن محدودية العقل البشري، ومفهوم «المحدودية» ذاته لن يكون له معنى إذا لم يكن لدينا تصور مسبق «للكمال». فالكمال الذي لم يوجد سيكون تناقضاً في مفرداته. الكمال المطلق ـ الله ـ لابد أنه حقيقة. ما نسميه برهاناً من غير المحتمل أن يرضي غير مؤمن حداثي، كما أنه يوضح عجز العقل المحض حين تواجهه قضايا مماثلة، لا يمكننا الاستغناء عن الفكر العقلاني أثناء أدائنا الفعال في العالم. إنه يكون في أفضل حالاته عندما يوجه نحو هدف براغماتي، أو عندما ننسحب من العالم الدنيوي لنفكر بشيء ما بأقصى درجة ممكنة من الموضوعية. لكن عندما نسأل: لماذا يوجد العالم (هل كان موجوداً فعلاً)، أو فيما إذا كان للحياة معنى، فإن العقل لا يستطيع المضي إلا قليلاً، وقد يصبح هدف تفكيرنا بحد ذاته غريباً عنا. ديكارت بالقرب من مدفأته، في عالم فارغ بارد، محاصراً

في داخل لا يقينيته، يطلق «برهاناً» هو أكثر بقليل من أحجية ذهنية، وتجسد الإشكالية الروحية للإنسانية الحديثة.

ففي وقت كان فيه العلم والعقلانية من دون قيود عليهما، كانا يمضيان إلى الأمام بشكل رائع، في هذا الوقت ذاته كانت الحياة تصبح من دون معنى لعدد متزايد من الناس الذين كان عليهم ـ ولأول مرة في التاريخ البشري ـ أن يعيشوا من دون ميثولوجيا. اعتقد الفيلسوف البريطاني توماس هوبس Hobbes (1588 ـ 1679) أن هناك إلهاً، لكن لأسباب عملية ـ قد لا يكون الله موجوداً أيضاً. لقد رأى هوبس ـ مثل لوثر ـ العالم المادي خالياً من الإلهي. اعتقد هوبس أن الله قد كشف ذاته في فجر التاريخ البشري، وسوف يكشف نفسه في نهايته. فحتى ذلك الوقت علينا الاستمرار في العيش من دونه، وكأننا ننتظر في الظلام[18]. عالم الرياضيات الفرنسي باسكال بلاس (1623 ـ 1662) رجل متدين جداً، الفراغ و«الصمت الأبدي» لهذا الكون اللامتناهي الذي فتحه العلم الحديث أوحى له بالرهبة فقط: «عندما أرى الأعمى وحالة البشر المزرية، عندما أستعرض بالنظر الكون بأكمله في حالة مواته، والإنسان متروك وحده من دون نور، وكأنه ضائع في زاوية الكون هذه، من دون معرفة من وضعه هناك، ماذا عليه أن يفعل، وما الذي سيحدث له عندما يموت، إنه غير قادر على معرفة أي شيء، فإنني أُدْفَع إلى حدود الرعب مثل إنسان نقل وهو في نومه إلى جزيرة مهجورة مرعبة. وعندما يستيقظ يجد نفسه ضائعاً تماماً لا سبيل أمامه للنجاة. عندئذ يملؤني العجب أن حالة مزرية جداً كهذه ألا تدفع الناس إلى اليأس؟»[19].

كان العقل واللوغوس يحسنان مصير الرجال والنساء في العالم الحديث في عدة طرق عملية، لكنهما لم يكونا كفوئين في تعاملهما مع تلك الأسئلة النهائية التي كما يبدو أن البشر مجبرون على طرحها بحكم طبيعتهم. فاليأس والاستلاب كما قال باسكال كانا جزءاً من التجربة الحديثة.

جون لوك (1623 ـ 1704) كان واحداً من أوائل من أدخلوا التنوير الفلسفي في القرن الثامن عشر، لم يكن لديه القلق الوجودي الذي كان عند باسكال، كان إيمانه بالحياة والعقل البشري رصيناً وواثقاً. لم تساوره شكوك حول وجود الله، وكان مدركاً أن إثبات وجود إله وراء تجربتنا الحسية لم يتخطَّ الامتحان الإمبريقي عند بيكون. دين لوك المعتمد كلياً على العقل كان مماثلاً للألوهة التي كان يعتنقها بعض اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية. كان على اقتناع تام أن العالم الطبيعي قدم بينة كافية على وجود خالق، وأن إذا ما سمح للعقل أن يسطع بحرية إلى الأمام، فكل امرئ سيكتشف

الحقيقة بنفسه. الأفكار الخرافية والزائفة قد تسللت إلى داخل العالم لأن الكهنة استخدموا أساليب استبدادية وقاسية، محاكم التفتيش مثلاً ـ لإجبار الناس على قبول عقيدتهم الدينية المتشددة. فمن أجل الوصول إلى دين صحيح ينبغي على الدولة أن تتسامح تجاه جميع أشكال الاعتقاد، ويجب أن تنشغل بالإدارة العملية وحكم المجتمع فقط.. يجب أن تكون الدولة منفصلة عن الكنيسة، وألا يتدخل أي منهما في شؤون الآخر. كان هذا هو عصر العقل، فلأول مرة في التاريخ البشري سيكون الناس أحراراً وبالتالي قادرين على إدراك الحقيقة[20].

هذه الرؤيا السليمة وضعت الإيقاع من أجل التنوير والمثل الأعلى الملهم للدولة الحديثة العلمانية المتسامحة. لقد شارك فلاسفة التنوير الألمان والفرنسيون في صياغة دين الألوهة العقلاني، وعدّوا الأديان الموحاة الأسطورية القديمة زياً قديماً لم يعد صالحاً. فطالما أن العقل كان هو المنطلق الوحيد للحقيقة، أصبحت الأديان الأقدم ـ المبنية على مفهوم خيالي «أي الوحي»نسخاً ساذجة من هذا الدين الطبيعي، ومن ثمّ يجب رفضها. فالإيمان كان ينبغي أن يكون عقلانياً. قال اللاهوتي البريطاني الراديكالي ماثيو تندال Tindal (1655 ـ 1733)، وجون تولاند Toland (1670 ـ 1722) إن المتألّه هو: عقلنا الطبيعي فقط، طريقة موثوقة للوصول إلى الحقيقة المقدسة، ويجب تطهير المسيحية مما هو غامض، ومن الإعجازي، ومن الخارق للطبيعة. كان الوحي غير ضروري لأنه كان من الممكن لأي كائن بشري الوصول إلى الحقيقة عن طريق قدراته على المحاكمة العقلية دون عون من أحد. إن التفكير في تصميم الكون الفيزيائي يقدم بينة لا تدحض على وجود خالق، وهو العلة الأولى. أما في القارة الأوروبية فقد قال المؤرخ الألماني هيرمان صموئيل ريماروس (1694 ـ 1768) إن يسوع لم يدَّعِ أبداً أنه إله، وإن طموحاته كانت سياسية بالكامل. يجب احترام يسوع كمعلم عظيم، ومؤسس «دين عملي مجيد، بسيط، ومرموق»[22].

في تلك المرحلة كانت تفسر الحقائق القديمة في الأساطير وكأنما كانت شعارات، تطور جديد كلياً، لكنه كان محكوماً بالفشل والخيبة في النهاية.

بينما كان هؤلاء اللاهوتيون والفلاسفة والمؤرخون يعلنون سيادة العقل العقلاني، قام الألماني عمانوئيل كانط (1724 ـ 1804) بعرض مشروع التنوير بأكمله، فكان ذلك أحد إعلانات الاستقلال المبكرة: يجب أن يكون لدى الناس الشجاعة الكافية كي يتخلوا عن اعتمادهم على المعلمين، والكنائس والسلطات، وأن يبحثوا عن الحقيقة بأنفسهم «التنوير هو خروج الإنسان من الوصاية التي ابتلي بها». «الوصاية هي عدم

قدرة الإنسان على الاستفادة من فهمه الخاص دون توجيه من آخر»[23]. وفي كتابه / نقد العقل المحض/ 1781 قال كانط: إن من المحال التأكد من أن النظام الذي نعتقد أننا نراه في الطبيعة له أية علاقة إطلاقاً بالواقع الخارجي. هذا الترتيب بكل بساطة من خلق عقولنا، فما يسمى قوانين نيوتن العلمية تخبرنا عن السيكولوجيا البشرية أكثر مما تخبرنا عن الكون. فعندما يتلقى العقل معلومات عن العالم المادي خارج ذاته عبر الحواس، ينبغي على العقل أن يعيد تنظيم هذه المعلومات وفقاً لبناه الداخلية الخاصة لكي يستخرج أي معنى منها. كان كانط واثقاً تماماً بقدرة العقل على استنباط رؤية عقلانية قابلة للنمو بذاتها. فعن طريق تبيان أن من المحال على الكائنات البشرية الهروب من سايكولوجيتها الخاصة، أوضح أيضاً أن لا وجود لما نسميه حقيقة مطلقة، جميع أفكارنا ذاتية وتفسيرية بالأساس. فبينما رأى ديكارت العقل البشري الموطن الوحيد الموحش لكون ميت، شدد كانط على العلاقة بين البشرية والعالم كله، وحبسنا ضمن رؤوسنا[24]. لكن بينما حرر البشر من الوصاية فقد أحاطهم في سجن جديد، ومن ثمّ أخذت الحداثة بإحدى يديها ما قدمته باليد الأخرى. كان العقل تنويرياً وتحريرياً، لكنه غرّب الناس عن العالم الذي كانوا يتعلمون إدارته بفعالية كبيرة.

إذا لم يكن هناك حقيقة مطلقة فماذا جرى لله؟ اعتقد كانط أن من المحال إثبات وجود الله ـ ليس على شاكلة تأليهيين آخرين ـ لأن الألوهة في منأى عن مدركاتنا، بالتالي خارج متناول العقل البشري[25]. وجهه بالمطلق العقل وحده، وليس لدى العقل شيء يقوله في هذا الصدد. العزاء الوحيد الذي تمكن كانط من تقديمه هو: أن من المحال دحض وجود الله. فعلى الصعيد الشخصي كان كانط تقياً، ولم يعدّ أفكاره معادية للدين، وكان يعتقد أنها ستحرر الدين من اتكالية على العقل، غير ملائمة كلياً. لقد كان مقتنعاً تماماً أن القانون الاخلاقي منقوش داخل كل كائن بشري ـ كما قال في نهاية كتابه /نقد العقل العملي/ 1788 ـ وهذا ما ملأه بالرهبة والعجب مثلما ملأته عظمة السماوات. لكن الأسباب العقلانية الوحيدة التي كان باستطاعته أن يجدها، كانت الجدال الملتبس تماماً: إن من دون ألوهة كهذه، ومن دون إمكانية حياة أخرى من الصعب أن نرى لماذا ينبغي علينا أن نتصرف بطريقة أخلاقية. برهانه هذا لم يكن مقنعاً أبداً[26]. إله كانط كان بكل بساطة رأي مستدرك pter thoughts مؤكداً على الشرط الإنساني. وبصرف النظر عن القناعة الداخلية، لم يكن هناك سبب يفسر لنا لماذا يتوجب على عقلاني أن يتعب نفسه كي يؤمن. لم يكن لدى كانط ـ كتأليهي، ورجل عقلاني ـ وقت لأي من الرموز أو الممارسات التقليدية التي هي وحدها كانت تثير في

الرجال والنساء في الماضي إحساساً بالمقدس بشكل مستقل عن العقل. كان كانط معارضاً عنيداً لفكرة القانون الإلهي الذي كان ـ حسب رأيه ـ إنكاراً بربرياً للاستقلالية الذاتية للبشر، ولم يكن في وسعه أن يرى أية غاية ترتجى من الصوفية أو الصلاة أو الطقوس[27]. إن أي مفهوم للدين، وللإلهي سوف يصبح مهلهلاً بل غير ضروري وغير مقبول من دون عقيدة.

إن إعلاء شأن العقل على أنه المنطلق الوحيد للحقيقة في الغرب تزامن مع انفجار نزعة لا عقلانية دينية. جنون الساحرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر الذي اندلع عبر العديد من البلدان البروتستانتية والكاثوليكية في أوروبا، وفي المستعمرات الأمريكية لمدة قصيرة قد أوضح أن عقيدة العقلانية العلمية لا تستطيع دائماً ضبط قوى مظلمة في مكامنها. لقد علمت الصوفية والميثولوجيا الرجال والنساء التعامل مع عالم اللاشعور. قد لا يكون مجرد مصادفة عندما بدأ الإيمان الديني يتخلى عن هذا النوع من الروحانية، اندفع اللاشعور عنيفاً من دون قيد. لقد وُصف سعار الساحرات أنه نزوة جماعية شارك فيها الرجال والنساء، ومحاكم التفتيش في أرجاء المسيحية. اعتقد الناس أن للساحرات اتصالاً جنسياً مع الشياطين، ويطرن في الهواء ليلاً للمشاركة في طقوس شيطانية وممارسة العربدة. كما اعتقد الناس أن الساحرات يعبدن الشيطان بدلاً من الله، ويتهكمن على القداس، ردة كانت تمثل تمرداً لا شعورياً واسع الانتشار ضد الإيمان التقليدي. كان الله يبدو بعيداً جداً، غريباً ومتطلباً لدرجة أن بعض الناس أصبحوا شيطانيي النزعات: مخاوف ورغبات لا شعورية كان يتم إسقاطها على شخصية الشيطان الوهمية، صُوّر كنسخة شنيعة عن البشرية[28]. لقد أدين الآلاف من الرجال والنساء بممارسة السحر فكانوا إما يشنقون أو يحرقون وهم على الخازوق. فالنزعة العقلانية الجديدة التي لم يكن لديها علم بهذه المستويات الأعمق في العقل كانت عاجزة عن ضبط هذا الاندفاع الهستيري، فجزء من التجربة الحديثة كان لا عقلانياً، ومدمراً، ومخيفاً، وجسيماً.

هذه الفترات كانت فترات مرعبة لسكان الغرب على جانبي الأطلنطي. كانت حركة الإصلاح انفجاراً مخيفاً قسم أوروبا إلى معسكرات متعادية. ففي إنجلترا اضطهد البروتستانت والكاثوليك بعضهم بعضاً، واندلعت حرب أهلية بين البروتستانت والكاثوليك في فرنسا (1562 ـ 1563)، ومذبحة بروتستانتية على امتداد الأمة في عام 1572. لقد دمرت حرب الثلاثين عاماً (1618 ـ 1648) أوروبا وهي تنتقل من أمة إلى أخرى، صراع سلطة له بعد ديني قوي قتل كل أمل في أوروبا موحدة ثانية، يضاف

إلى كل هذا عدم الاستقرار السياسي. في عام 1642، كانت إنجلترا قد أنهكتها حرب أهلية أدت إلى إعدام الملك تشارلز الأول في عام 1649، وتأسيس جمهورية بزعامة البرلماني المتطهر أوليفر كرومويل. وعندما أعيدت الملكية إلى إنجلترا عام 1660 كان البرلمان قد ضيق سلطتها. فالمؤسسات الديمقراطية التي كانت تنهض في الغرب كان ثمنها الآلام والدماء. الثورة الفرنسية كانت أكثر كارثية، تلاها عهد رعب وديكتاتورية عسكرية قبل أن يتمكن نابليون من إحلال النظام. تركة الثورة الفرنسية للعالم الحديث كانت ذات وجهين: لقد نمّت المثل العليا المتسامحة حيال الحرية، والمساواة، والأخوة، لكنها تركت أيضاً ذكرى رعب دولة شريرة، وهذه الذكرى كانت مؤثرة كذلك. حرب السنوات السبع في المستعمرات الأمريكية (1756 - 1763) تحاربت بريطانيا وفرنسا على الممتلكات الإمبريالية، وتصاعد أوار هذه الحرب على طول الساحل الشرقي من أمريكا، أدى هذا مباشرة إلى حرب الاستقلال (1775 - 1783) وتأسيس أول جمهورية علمانية في العالم الحديث. كان يولد في الغرب نظام اجتماعي أكثر عدالة وتسامحاً، لكن لم يتحقق ذلك إلا بعد انقضاء قرنين من العنف.

في حالات الاضطراب والفوضى كان الناس يلجؤون إلى الدين، لكن وجد بعض الناس أن أشكال الإيمان القديمة لم تعد تجدي فتيلاً في هذه الظروف الجديدة. حركات معارضة سعت إلى قطيعة مع الماضي، فوصلت - بشكل غير متناسق - إلى شيء ما جديد. ففي إنجلترا القرن السابع عشر - أي بعد الحرب الأهلية، بشر كل من جاكوب باوثملي Bauthumely، ولورانس كلاركسون Clarkson (1615 - 1667) بإلحادية ناشئة. فألوهة بعيدة منفصلة كانت وثنية، وجادل جاكوب في كتابه /جوانب الله المضيئة والمظلمة/ 1650. أن الله كان مجسداً في البشر بدلاً من يسوع، وأن الإلهي موجود في جميع الأشياء، حتى الخطيئة. وفي كتاب /العين الواحدة/ الذي كتبه كلاركسون كانت الخطيئة مجرد نزوة بشرية، والشر إلهام من الله. أبتسر كوب Abiezer Coppe (1619 - 1672) معمداني راديكالي خرق جهاراً المحرمات الجنسية، واللعنة علانية. اعتقد أن المسيح الزائف The Mighty Leveller، سوف يعود ويكنس هذا النظام المنافق المتعفن الحالي عن بكرة أبيه[29]. في الوقت ذاته كانت هناك نزعة مناقضة في المستعمرات الأمريكية. جون كوتون Cotton (1585 - 1652) واعظ بيوريتاني معروف حط رحاله في ماساتشوستس في عام 1635 قال: إن أعمال الخير لا ثواب لها، والحياة الفاضلة لا جدوى منها: باستطاعة الله أن ينقذنا من دون هذه القواعد التي وضعها الإنسان. تلميذته آني هتشنسون Hutchinson (1590 - 1643)

زعمت أنها تلقت إحياءات شخصية من الله، وشعرت أن لا حاجة لقراءة الإنجيل أو القيام بأعمال الخير[30]. ربما كان هؤلاء المتمردون يحاولون التعبير عن إحساسهم الحديث التكون، وأن القيود القديمة ماعادَت تنطبق على العالم الجديد، فالحياة كانت تتغير بعمق كبير. ففي مرحلة تجديد مستمر، لم يكن هناك مفر من أن يسعى البعض إلى استقلالية وتجديد أخلاقي وديني.

حاول آخرون التعبير عن المثل العليا للعصر الجديد بطريقة دينية. جورج فوكس (1624 - 1691) مؤسس جمعية الأصدقاء بشّر بحركة تنوير غير مماثلة للتنويرية التي وصفها كانط لاحقاً.

كان على أنصار حركة الكواكرز Quakers أن يبحثوا عن نور داخل قلوبهم، وقد علمهم فوكس «الاستفادة من فهمهم الخاص من دون إرشاد من أي شخص آخر»[31]. اعتقد فوكس أن الدين ـ في عصر العلم هذا ـ يجب أن يكون «تجريبياً»، ومتنوعاً، من خلال تجربة شخصية، ومن دون مؤسسة سلطوية[32]. جمعية الأصدقاء تبنت ورعت المثل الأعلى الديمقراطي الجديد. كل البشر متساوون، ويجب ألا يخلعوا قبعاتهم احتراماً.لأي إنسان. غير المتعلمين من الرجال والنساء يجب ألا يكترثوا لرجال الدين الحائزين على شهادات جامعية، لكن ينبغي عليهم أن يكوّنوا آراءهم الخاصة بهم. لقد حاول جون ويزلي Wesley (1703 - 1793) تطبيق الطريقة، والنظام العلمي على الروحانية «أتباعه الطرائقيون اتبعوا نظاماً صارماً في الصلاة، وقراءة الإنجيل، والصوم وحب الناس. لقد رحب ويزلي ـ مثلما فعل كانط ـ بتحرير الإيمان عن العقل، وأعلن أن الدين ليس معتقداً في الرأس بل نوراً في القلب. قد يكون بركة أن البنية العقلانية والتاريخية في المسيحية قد أصبحت معاقة ومعرقلة في السنوات الحديثة: هذا سيحرر الرجال والنساء بإجبارهم «على النظر داخل أنفسهم، وأن يهتموا بالنور الساطع في قلوبهم»[37].

وبذلك فقد أصبح المسيحيون منقسمين، اتبع بعضهم المتفلسفين، وجربوا نزعة صوفية مبسطة وعقلنوا إيمانهم. بينما تخلى آخرون عن العقل كله. كان هذا تطوراً مقلقاً بارزاً في المستعمرات الأمريكية. أحد أصداء هذا الشرخ سيكون نشوء النزعة الأصولية في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر. كان معظم المستعمرين ـ عدا بيريتانيو إنجلترا الجديدة ـ غير مكترثين بالدين، وبحلول نهاية القرن السابع عشر بدت المستعمرات وكأنها كانت معلمنة تماماً[38]. لكن ما أن حلت بداية القرن الثامن عشر حتى استيقظت طائفة دِنومينيشن البروتستانتية فأصبحت المسيحية أكثر رسمية في

العالم الجديد مما كانت عليه في العالم القديم. حتى الطوائف المنشقة مثل الكواكرز، والمعمدانيين وبرسبيتريانز التي رفضت أصلاً سلطة رجال الدين وشددت على الحق في اتباع مساراتها الخاصة، عقدت اجتماعات في فيلادلفيا، وأبقت عينها مفتوحة على التجمعات المحلية، وأشرفت على رجال الدين، وقدرت الواعظين، وأبدت اشمئزازها من الهرطقة. نتيجة لهذه المركزية ازدهرت هذه الطوائف الثلاث، مركزية حداثية لكنها غربية، فازداد أتباعها بشكل متسارع جداً، في الوقت ذاته تأسست الكنيسة الأنجليكانية في ميرلاند، كنائس جميلة أحدثت تغيراً في سماء نيويورك وبوسطن، وتشارلستون(35).

بينما كان هناك انتقال إلى الضبط وانضباط أكبر، كان هناك أيضاً رد فعل حماسي على هذا القيد المعقلن. لقد رأى الدين المحافظ ـ دائماً ـ الميثولوجيا والعقل مكملين لبعضهما البعض، وأن كلاً منهما سيكون الأسوأ من دون الآخر. كانت هذه هي الحالة في المسائل الدينية، حيث قد سُمح للعقل أن يلعب دوراً هاماً، ولو كان دوراً مساعداً. لكن الميل الجديد من أجل تحييد العقل جانباً أو طرحه في بعض الحركات البروتستانتية الجديدة (بالإمكان إرجاع هذا التأثير إلى لوثر) أدى إلى لاعقلانية مزعجة. لقد سمي الكواكرز بهذا الاسم لأنهم في بدايتهم كانوا يعبرون عن فرحهم الديني بحماسة شديدة لدرجة أنهم كانوا ـ في أغلب الأحيان ـ يرتعشون، يعوون howl، ويزعقون، ويجعلون الكلاب تنبح ـ كما قال أحد المراقبين لهم ـ والماشية تجري مذعورة، والخنازير تصرخ»(36). الكالفانيون الراديكاليون الذين بدؤوا بمعارضة ما اعتبروه «الديانة البابوية»، والكنيسة الأنجليكانية، كانت لديهم روحانية متطرفة صاخبة. ولاءاتهم الدينية «المولودة ثانية» كانت رضّية في أغلب الأحيان. تعرَّض كثيرون لألم الشعور بالذنب والخوف، وشك شالّ قبل الخروج، عندما غاصوا سعداء بين ذراعي الله. هذا الإيمان مدهم بطاقة كبيرة، ومكنهم من لعب أدوار بارزة في مطلع الحداثة. لقد كانوا رأسماليين صالحين، وعلماء فاضلين. لكن تأثيرات النعمة Grace كانت تتلاشى، لقد عانى البيوريتانيون انتكاسة مرضية، فكانوا يسقطون في حالات إحباط مزمن، وفي حالات قليلة كانوا ينتحرون(37).

لم يتخذ الدين المحافظ ـ عادة ـ أشكالاً هستيرية كهذه، لأن عقيدته وطقوسه قد صيغت من أجل خلق انسجام بين الناس والواقع. فالطقوس الباخوسية (القصف والعربدة) ونشوة مسعورة حدثت بالتأكيد، لكنها كانت تقتصر على قلة من الناس فقط. لم تكن الصوفية من أجل الجماهير، وفي أفضل حالاتها كانت عملية تنقل من شخص إلى شخص، وفيها يتم الإشراف من قبل الخبير بكل دقة لئلا يقع من يمارسها

في حالات نفسية غير صحية، النزول إلى داخل اللاشعور عمل يتطلب مهارة كبيرة وذكاء وانضباطاً. وفي الحالات التي لم يكن يتوافر فيها إرشاد خبير فإن النتائج كانت محزنة. فالسلوك العصابي الهائج لبعض القديسين المسيحيين القروسطيين كان يعزى - في أغلب الأحيان - إلى إرشاد روحي غير كافٍ، وأدى إلى مخاطر حالات عقلية بديلة غير منضبطة. والتحسينات التي أدخلتها تريزا الأفيلية وحنّا الصليب كانت مصممة لتصحيح انتهاكات كتلك. فعندما كانت تقام تلك الرحلات الصوفية جماهيرياً كان من الممكن أن تنحدر إلى مستوى هستيريا جماعية، مثل عدمية الشبتائيين، أو فقدان الاتزان العقلي عند بعض البيوريتانيين.

لقد أصبحت المبالغة الانفعالية سمة للحياة الدينية الأمريكية خلال القرن الثامن عشر، وكانت جلية في اليقظة الكبرى الأولى التي اندلعت في نورثهامبتون، كونتاكي في عام 1734، وتم تأريخها على يد القس العلامة الكالفاني جوناثان إدواردز (1703 - 1758). لقد شرح ذلك قائلاً: لم يكن سكان نورثهامبتون متدينين قبل هذه اليقظة، لكن في عام 1734 توفي شابان فجأةً، والصدمة الناجمة أغرقت المدينة في تدين مسعور انتشر كالعدوى إلى ماساتشوستس وإلى لونغ آيلند. توقف الناس عن العمل، وأمضوا يومهم كله في قراءة الإنجيل. فخلال ستة أشهر مر نحو /300/ شخص بتجربة تحول «الولادة من جديد». لقد تناوبوا بين التحليق عالياً والهبوط المدمر، فكانوا - أحياناً - منهارين «وغاصوا في لجة تحت إحساس بالذنب»، وكانوا مستعدين للاعتقاد «أن هذا الذنب كان خارج نطاق رحمة الله». وفي أوقات أخرى كانوا «ينفجرون في نوبة ضحك، ونوبة من الدموع في الوقت ذاته محدثين ما يشبه فيضاناً. وكان يتخلل ذلك بكاء بصوت عالٍ»[38]. إن الإحيائي كان يحرق نفسه عندما كان جورج وايتفيلد (1714 - 1770) (واعظ طرائقي إنجليزي) يطوف المستعمرات ويشعل موجة ثانية. كان يغمى على الناس أثناء مواعظه، وكانوا يبكون ويصرخون، وكانت الكنائس تهتز من صراخ الذين حسبوا أنهم أنقذوا، ووسط تأوهات التعساء الذين كانوا مقتنعين أنهم كانوا ملعونين. الناس الذين كانوا يخضعون لهذا التأثير كانوا من البسطاء وغير المتعلمين. كان وايتفيلد قد تلقى تدريباً نشوياً في هارفارد ويال، وأنهى جولته بعرض جماهيري وعظ فيه نحو /30.000/ شخص في ساحة بوسطن.

لقد أوضح إدواردز مخاطر هذا النوع من النزعة الانفعالية في وصفه لحركة اليقظة. فعندما خمدت حركة الانبعاث هذه في نورثهامبتون، انتحر أحد الأشخاص نتيجة للإحباط الذي كان يحسه، لأن هذه البهجة النشوية تعني أن مصيره جهنم. أما

في مدن أخرى فقد «بدا للحشود أن هذه النشوة كانت تقول لهم: اقطع بلعومك، الآن فالفرصة جيدة. الآن!». وكان مصير شخصين الجنون «من أوهام حماسية غريبة»[39]. أكد إدواردز أن معظم الناس كانوا أكثر هدوءاً، ومسالمين أكثر مما كانوا قبل اليقظة. لكن دفاعه هذا يوضح مقدار الخطر الذي قد يقع، إذا ما تم تصور أن الدين هو شأن القلب فقط. فقد يقع الناس ضحية للتضليل إذا ما فهموا الدين على أنه لا عقلاني، وإذا ما تخلوا عن القيود الداخلية لأفضل أشكال الروحانية المحافظة. كانت الطقوس مصممة بكل دقة كي تقوي الناس عند إصابتهم بالرض النفسي بحيث يخرجون أصحاء في الجانب الآخر من الدين. هذا كان واضحاً في قبالة لوريا التي تسمح للمتصوف بالتعبير عن حزنه وهجرانه، لكن شعوره بالبهجة كان يتم بعد انتهاء السهر الليلي. كذلك الأمر فقد أمدت المواكب الشيعية الشعبية تكريماً للحسين الناس بمخرج لإحباطهم وغضبهم في شكل طقوسي: بعد الانتهاء من تأدية هذا الطقس لا يشعرون أنهم في حالة عنف وهيجان، كانوا بعد ذلك يصبون جام غضبهم وسخطهم على الأغنياء المتنفذين. لكن في نورثهامبتون لم يكن هناك عقيدة منظمة أسلوبياً كي تساعد الناس وهم يمرون عبر طقوس العبور، كل شيء كان عفوياً وغير منضبط. سُمح للناس بالسير عبر كل درجات احتمالات انفعالاتهم، وأن يتلذذوا بأشياء ضارة لهم، لقد اتضح أن هذه الحالة كانت قاتلة لقلة من الناس.

مع ذلك كان إدواردز مقتنعاً أن اليقظة كانت من صنع الله، لقد أوضحت أن عصراً جديداً قد بزغ في أمريكا وسوف يمتد إلى بقية العالم. فمن خلال حركات كهذه سوف يؤسس المسيحيون ملكوت الله على الأرض، وسوف يعكس المجتمع حقيقة الله وعدالته. على الصعيد السياسي كانت اليقظة خالية من أي أثر سياسي، لأن إدواردز ووايتفيلد لم يحرضا مستمعيهما على التمرد على الحكم البريطاني، أو القيام بحملة من أجل حكم ديمقراطي، أو يطالبوا بتوزيع عادل للثروة، مع ذلك، ساعدت هذه التجربة فعلاً في تمهيد الطريق أمام الثورة الأمريكية[40]. فالتجربة النشوية تركت أمريكيين كثراً غير قادرين أبداً على الارتباط بالمثل العليا لحركة التنوير التأليهية التي نادى بها القادة الثوريون. لقد استخدمت كلمة الحرية كثيراً كي تصف بهجة التحول، والتحرر من ألم وحزن الحياة العادية. لقد شجع ادواردز ووايتفيلد أتباعهما على رؤية إيمانهم النشوي على أنه أعلى من إيمان النخبة التي لم تولد من جديد، والنظر إلى السعار باحتقار عقلاني. الذين تذكروا استكبار رجال الدين ـ الذين أدانوا حركات الإحياء ـ لم يكن لديهم ثقة قوية بالسلطة الدستورية، فأصبحوا جزءاً من التجربة المسيحية.

لكن حركة الإحياء قسمت الطوائف الكلفانية في المستعمرات في المنتصف. أطلق على قسم منها الأنوار القديمة old lights مثل قساوسة بوسطن وزعيمهم جوناثان مهيو Mayhew (1720 - 1766) وتشارلز تشونسي chauncy (1705 - 1787) اللذين اعتقدا أن المسيحية يجب أن تكون عقلانية، وديناً مستنيراً، لقد أرعبتهما هستيريا حركة الإحياء، ولم يثقا بانحرافها المناقض للفكر[42]. مؤيدو هذه الحركة كانوا يتحدرون من قطاعات أكثر رخاء، لكن الطبقات الدنيا كانت تنجذب نحو تقوى انفعالية لكنائس النور الجديد المنفصلة. فخلال أربعينات القرن السابع عشر ترك نحو مئتا تجمع الطوائف القائمة، وأسسوا كنائسهم الخاصة بهم[43]. في عام 1741 انفصلت الأنوار البريسبيتارية عن المجمع البريسبيتاري، وأسست كليات خاصة بها كي تدرب القساوسة، خاصة ناساو هول Nassaw Hall في برنستون ونيوجرسي، لكن ما لبث أن التأم هذا الشرخ بينهما. حصلت حركات النور الجديد على اعتراف دستوري منفصل، وستلعب دوراً حاسماً خلال ظهور الحركات الأصولية في أواخر القرن التاسع عشر.

لقد هزت حركة اليقظة كلاً من أتباعها إلى الأعلى، وأتباع النور القديم كانوا مستعدين كي يضفوا أهمية رؤيوية للأحداث الراهنة. كان جوناثان مقتنعاً أن «ثورات كبرى كانت في متناول اليد» عندما حدثت سلسلة زلازل متزامنة في أجزاء متفرقة من العالم في تشرين الثاني عام 1755. لقد تطلع «إلى حدوث تغيرات كبيرة جداً في حالة العالم سواء على الصعيد الديني أو السياسي»[44]. لقد رأى الصراع الإمبريالي خلال السنوات السبع - بين بريطانيا البروتستانتية، وفرنسا الكاثوليكية. على الممتلكات الاستعمارية في أمريكا وكندا - في سياق علم الأخرويات. فعن طريق إضعاف سلطة البابا الذي كان مناهضاً للمسيح، فإنه سوف يسرع المجيء الثاني للمسيح، كما اعتقد. حركة النور الجديد رأت أن أمريكا كانت تحارب على الخط الأمامي في معركة كونية ضد قوى الشر. أصبح عيد البابا (الخامس من تشرين الثاني) عطلة سنوية كانت الحشود المعربدة فيها تحرق تماثيل الحبر الأعظم[46]. هذه الأوقات كانت عنيفة ومخيفة. كان الأمريكيون مازالوا يتطلعون إلى الميثولوجيا القديمة كي تعطي معنى لحياتهم ولكي تفسر لهم المآسي التي كانت تحل بهم. وبدوا أيضاً أنهم كانوا يحسون بتغير وشيك الحدوث، في هذا الوقت طوروا دين كراهية معتبرين فرنسا والكنيسة الكاثوليكية الرومانية شيطانين، ومناقضين تماماً للروح الأمريكية الحقة[47]. بينما كانوا ينمون هذه الأوهام الرؤيوية كانوا يشعرون أن ليس هناك خلاص، ولا منقذ أخير، لا حرية ولا سلام ألفي ما لم يتم نسف البابوية. فالقيام بتطهير دموي ضروري لخلق هذا العالم الجديد إلى عالم

الوجود. وسوف نجد أن لاهوت سعار سيتم تطويره رداً على الحداثة الناشئة. كان باستطاعة الأمريكيين أن يدركوا أن التحول كان في متناول اليد، لكنهم كانوا مازالوا ينتمون إلى العالم القديم. دفعت الآثار الاقتصادية التي ترتبت على حرب السنوات السبع الحكومة البريطانية إلى فرض ضرائب جديدة على المستعمرين الأمريكيين، فأدى ذلك إلى كارثة ثورية نجم عنها حرب الاستقلال الأمريكية في عام 1775. أثناء هذا الصراع الطويل بدأ الأمريكيون العملية المؤلمة بالقطيعة مع الماضي، التي كانت أمراً مركزياً للروح الحديثة، وسوف يلعب دين الحقد دوراً رئيسياً في هذا التطور.

قادة الثورة: جورج واشنطن، جون وصموئيل أدامز، توماس جيفرسون، وبنيامين فرانكلين خاضوا معارك الثورة كحدث دنيوي. لقد كانوا عقلانيين، رجال تنوير تلهمهم المثل العليا الحداثية التي نادى بها جون لوك، وفلسفة الإدراك السليم الاسكوتلندية، أو إيديولوجيا الويغز Whigs الراديكالية. كانوا تأليهيين ومختلفين عن كثير من المسيحيين العقائديين في نظرتهم إلى الوحي وألوهة المسيح. لقد قادوا صراعاً براغماتياً رصيناً ضد سلطة إمبريالية متحركين ببطء وتردد باتجاه الثورة. إنهم بالتأكيد لم يعتبروا أنفسهم يخوضون حرباً كونية ضد كثرة من أعداء المسيح. فعندما أصبحت القطيعة مع بريطانيا حتمية، كان هدفهم عملياً ومحدداً بأهداف أرضية «أن المستعمرات يجب أن تكون ولايات مستقلة حرة». إعلان الاستقلال الذي وضع مسودته جيفرسون بالتعاون مع آدامز وفرانكلين، ومصدقاً من مؤتمر المستعمرات في 4 تموز 1776 كان وثيقة تنويرية قائمة على المثل العليا لحقوق الإنسان ـ التي قدمها لوك ـ والتي تعبر عن نفسها. جدد الإعلان حقوق «الحياة، والحرية، والسعي إلى السعادة». واتجه الإعلان إلى المثل العليا الحديثة بالاستقلال، والحكم الذاتي، والمساواة، باسم إله الطبيعة: سياسياً لم يكن الإعلان راديكالياً. كان خالياً من حديث طوباوي عن إعادة توزيع لثروة المجتمع، أو لتأسيس نظام ألفي. كان هذا لوغوساً عقلانياً عملياً، يلخص برنامج عمل مستمر بعيد المدى.

كان الآباء المؤسسون للجمهورية الأمريكية نخبة أرستقراطية، وأفكارهم لم تكن نمطية. كانت الغالبية العظمى من الأمريكيين من أتباع كالفن، فلم يكن بوسعهم الارتباط بهذه الروح العقلانية. ورأى الكثيرون أن التأليهية أيديولوجيا شيطانية[48]. في بداية الأمر كان معظم المستعمرين مترددين حيال القطيعة مع إنجلترا مثلما كان قادتهم. ولم يشاركوا جميعاً في هذا الصراع الثوري. نحو /30.000/ حاربوا مع البريطانيين وبعد الحرب نحو /80.000 ـ 100.000/ تركوا الولايات الجديدة وهاجروا إلى كندا،

ويست إنديز أو إلى بريطانيا[49]. أما الذين اختاروا الحرب من أجل الاستقلال فكان دافعهم الأساطير القديمة وأحلام الألفية المسيحية، مثلما كانوا مدفوعين بالمثل العليا للعلماء المؤسسين. لقد أصبح فصل الدين عن الخطاب السياسي أمراً صعباً، لقد مُزجتْ الأيديولوجيا الدينية والعلمانية بطريقة إبداعية كي تمكن المستعمرين الذين تتنوع آمالهم حيال أمريكا لتوحيد القوى ضد القوة الإمبريالية لإنجلترا. سوف نرى تحالفاً مماثلاً للنزعة المثالية العلمانية والدينية في الثورة الإسلامية في إيران (1978 - 1979)، التي كانت أيضاً إعلان استقلال ضد قوة إمبريالية.

خلال العقد الأول من الكفاح الثوري لم يكن الناس متحمسين للقيام بالقطيعة مع الماضي. فكانت تقوية العلاقات مع بريطانيا أمراً ليس وارداً، وكثيرون كانوا يأملون أن يقوم الحكم البريطاني بتغيير سياسته. لم يكن أحد يجهد نفسه بالسير قدماً وبحماسة إلى المستقبل أو يحلم باستقرار عالم جديد. كان معظمهم يستجيبون للكارثة غريزياً بالطريقة القديمة لما قبل الحداثة. نظروا إلى الخلف إلى ماضٍ ممثلن كي يعينهم في موقفهم. القادة الثوريون الذين اعتنقوا إيديولوجيا الوغز الراديكالية الأكثر علمانية استلهموا من صراع الساكسون ضد الغزاة النورمانديين عام 1066 أو من صراع أقرب إلى صراع البرلمانيين البيوريتانيين خلال الحرب الأهلية الإنجليزية. نظر الكلفانيون إلى الوراء إلى عصرهم الذهبي في نيوانغلند، مستحضرين صراع البيورتانز ضد المؤسسة الانغليكانية المستبدة في إنجلترا القديمة. لقد سعوا إلى الحرية والتحرر من الظلم في العالم الجديد خالقين مجتمعاً إلهياً في البراري الأمريكية. كان التأكيد في المواعظ والبلاغة الثورية في هذه المرحلة (1763 - 1773) على الرغبة في الحفاظ على إنجازات الماضي الثمينة. فكرة تغيير راديكالي كانت توحي بمخاوف الانحطاط والدمار. كان المستعمرون يسعون إلى الحفاظ على تراثهم وفقاً للروح المحافظة القديمة. فقد صُوِّر الماضي على أنه خامل، والمستقبل على أنه مرعب. أعلن قادة الثورة أن أعمالهم مصممة لتفادي كارثة ستقع حتماً إذا ما حدثت قطيعة جذرية مع التراث. لقد تحدثوا عن التأثيرات الممكنة للسياسة البريطانية بكل خوف، واستخدموا لغة إنجيلية رؤيوية.

لقد تشبث البريطانيون بكل عناد بسياساتهم الإمبريالية الجدلية، أما المستعمرون فقد حرقوا سفنهم، لم يكن هناك مجال للتراجع بعد حفلة شاي بوسطن 1773، ومعركتي ليفسنكتون وكونكور عام 1775. لقد عبر إعلان الاستقلال عن تصميم شجاع جديد للقيام بالقطيعة مع الماضي، والمضي إلى مستقبل ليس له مثيل سابق. كان الإعلان وثيقة تحديثية صيغت بكلمات سياسية عن الاستقلال الفكري، وتحطيم تقديس

الأيقونات التي شكلت سمة مميزة للثورة العلمية في أوروبا. لكن أغلبية المستعمرين استلهموا أساطير النبوءة المسيحية، أكثر مما كان يلهمهم جون لوك. كانوا بحاجة إلى مقاربة الاستقلال السياسي الحديث في رزمة ميثولوجية كانت مألوفة لديهم، ومتناغمة مع أعمق معتقداتهم، وتمكنهم من إيجاد القوة السيكولوجية المطلوبة أثناء القيام بهذا الانتقال الصعب. فالدين ـ في أغلب الأحيان ـ يقدم السبل التي تساعد الناس في طقس العبور المؤلم إلى الحداثة.

لقد قام قساوسة الكنائس بإضفاء طابع مسيحي على بلاغة البيان الثورية لقادة جماهيريين مثل خطب آدامز الملتهبة وهو يشجب فساد الموظفين البريطانيين[51]. لقد جعلت الصحوة العظمى كلفانيي نيولايت حذرين من المؤسسة، وواثقين من قدرتهم على إحداث تحول رئيسي. فعندما كان القادة الثوريون يتحدثون عن الحرية، كانوا يستخدمون كلمات مشبعة بمعنى ديني، كانت تحمل تداعيات النعمة الإلهية، حرية الإنجيل، وأبناء الله. وكانت مرتبطة بموضوعات مثل ملكوت الله الذي سوف ينتهي فيه كل ظلم، وأسطورة الشعب المختار الذي سوف يصبح أداة الله في تحويل العالم[52]. تيموثي دوايت (1752 ـ 1817) رئيس جامعة يال تحدث متحمساً عن الثورة مشيراً إلى أرض عمانوئيل، وأمريكا «تصبح المقر الرئيسي لذلك الجديد، لتلك المملكة الخاصة التي يعطيها العلي القدير إلى القديسين»[53]. وفي عام 1775 أصر واعظ من كينتاكي يدعى بن عيزار بولدوين أن بلاوي الحرب تسرع خطط الله من أجل العالم الجديد. يسوع سوف يؤسس ملكوته المجيد في أمريكا: الحرية، والدين، والتعليم قد تم إبعادها عن أوروبا، فمضت غرباً عبر الأطلنطي. المحنة الراهنة كانت تمهد الطريق من أجل الأيام الأخيرة لهذا النظام الفاسد القائم. بالنسبة لبروفست وليم ـ من فيلادلفيا، كانت المستعمرات «مستقراً مختاراً للحرية، والفنون، والمعرفة السماوية» التي اختارها الله[54]. لكن إذا كان رجال الكنيسة يضفون قداسة على السياسة، فقد استخدم العلمانيون أيضاً لغة الطوباوية المسيحية. جون آدامز نظر خلفاً إلى مستوطنة أمريكا على أنها خطة الله من أجل تنوير البشرية جمعاء[55]. وكان توماس باين paine مقتنعاً أن «باستطاعتنا أن نبدأ العالم ثانية، حالة كالحالة الراهنة لم تحدث منذ أيام نوح حتى الآن. ولادة عالم جديد في متناول اليد»[56]. البراغماتية العقلانية لدى القادة لم تكن وحدها كافية لمساعدة الناس على القيام بالرحلة المخيفة إلى مستقبل مجهول، والقطيعة عن الوطن الأم. لقد قدمت الحماسة، والرمزية، وميثولوجيا الأخرويات المسيحية معنى إلى الصراع الثوري، وساعدت العلمانيين والكلفانيين على السواء على القيام بالقطيعة الحاسمة مع التراث.

لقد فعل لاهوت الحقد الذي اندلع خلال حرب السنوات السبع الشيء ذاته. لقد تم تصوير الموظفين البريطانيين وكأنهم عصبة حلفاء للشيطان أثناء قيام الثورة، تماماً كما أطلق الإيرانيون على أمريكا اسم «الشيطان الأكبر» أثناء الثورة الإيرانية. فبعد صدور مرسوم الطابع الشهير عام 1765 انتشرت قصائد تمجد البطولة، وأهازيج صورت اللوردات بوت Bute وغرينفيل Grenville ونورث North أتباعاً للشيطان، وأنهم كانوا يتآمرون كي يغزوا الأمريكيين إلى مملكة الشيطان الأبدية. لقد وُصِفَ الطابع «علامة الوحش» تمشياً مع كتاب الوحي الذي سيكون محفوراً على الملعونين في الأيام الأخيرة. تماثيل الوزراء البريطانيين كانت توضع إلى جانب لوحات تمثل الشيطان في مواكب سياسية، وتُعلق متدلية من «أشجار الحرية» في جميع المستعمرات[57]. في عام 1774 أصبح الملك جورج الثالث مرتبطاً مع عدو المسيح، عندما منح الحرية الدينية للكاثوليك الفرنسيين في المناطق الكندية التي فتحها الإنجليز خلال حرب السنوات السبع. كانت صورته تزين أشجار الحرية إلى جانب صورة البابا عدو المسيح والمتحالف مع الشيطان[58]. رؤساء هارفارد ويال اعتقدوا أن المستعمرين كانوا يخوضون حرباً ضد قوى شيطانية، وكانوا يتلهفون إلى هزيمة البابوية الحتمي. دين أكثر ملاءمة «لسلطة اعتباطية». لقد أصبحت حرب الاستقلال جزءاً من مخطط وغاية الله من أجل تدمير البابوية المعادية للمسيح، وهذا سيكون بكل تأكيد نذيراً بقدوم ملكوت الله الألفي في أمريكا»[59]. هذه الرؤيا الفصامية لمؤامرة واسعة، والميل إلى النزاع السياسي كحرب كونية بين قوى الخير وقوى الشر، لسوء الحظ تحدث مراراً عندما يكون شعب ما منخرطاً في صراع ثوري أثناء دخوله العالم الجديد. لقد ساعدت ميثولوجيا الشيطانية المستعمرين على القيام بالقطيعة مع العالم القديم الذي كانوا مازالوا يشعرون تجاهه بحب قوي مقيم.

ـ أبلسة إنجلترا حولها إلى نقيض، للقطب المقابل لأمريكا، بالتالي مكنت المستعمرين من تكوين هوية مميزة لأنفسهم، وفي صياغة النظام الجديد الذي كانوا يحاربون كي يجلبوه إلى الوجود.

لقد لعب الدين دوراً رئيسياً في خلق أول جمهورية علمانية حديثة. وبعد أن وضعت الولايات المستقلة دساتيرها لم يرد فيها ذكر الله إلّا عرضاً. ففي عام 1786 نَقَضَ توماس جيفرسون الاعتراف بالكنيسة الأنغليكانية في فرجينيا، وصرح إلى الإعلام أن الإكراه في مسائل الدين كان «خطيئة واستبداداً»، وأن الحقيقة سوف تسود إذا ما سُمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم[60]... المعمدانيون والطرائقيون والبريسبيتيريانز في

فرجينيا، الذين كانوا يكرهون موقع الامتياز لكنيسة إنجلترا في الولاية ساندوا الإعلان. وفي مرحلة تالية حذت الولايات حذو فيرجينيا، وسحبت الاعتراف بكنائسها. وعندما وُضعت مسودة الدستور الفيدرالي في معاهدة فيلادلفيا في عام 1787 لم يرد ذكر الله فيه إطلاقاً. وفي إعلان الحقوق عام (1789) التعديل الأول للدستور، فُصل الدين عن الدولة رسمياً: لن يسن الكونغرس قوانين تحترم مؤسسة الدين، أو تمنع حرية ممارسة الدين، فمن الآن فصاعداً سيكون الدين مسألة خاصة طوعية في الولايات المتحدة. كانت هذه خطوة ثورية، وتمت مباركتها كإحدى إنجازات العقل. كانت هذه الخطوة مستمدة فعلاً من فلسفة التنوير المتسامحة، لكن الآباء المؤسسين كانت تحركهم اعتبارات براغماتية أكثر، كانوا يعرفون أن الدستور الفيدرالي أساسي من أجل الحفاظ على وحدة الولايات. لكنهم كانوا يعلمون أيضاً أنه إذا ما أرست الحكومة الفيدرالية أياً من الدينومينشن البروتستانتية، وجعلته الدين الرسمي للولايات المتحدة لن تتم الموافقة على الدستور. فعلى سبيل المثال مندوب الكونغرس عن ماساتشوشتس ما كان ليصادق على دستور يرسخ الكنيسة الأنغليكانية. لهذا السبب ألغت المادة السادسة الباب الثالث من الدستور الامتحانات الدينية عند طلب الحصول على وظيفة في الحكومة الفيدرالية. كانت هناك نزعة مثالية في قرار المؤسسين للتخلي عن الاعتراف بالدين، وعلمنة السياسة، لكن لم يكن في وسع الأمة الجديدة أن تبني هويتها على أي من الخيارات الطائفية، والاحتفاظ بولاء جميع رعاياها في وقت واحد. لقد تطلبت احتياجات الدول الحديثة ذلك: أن تكون متسامحة، وعلمانية[61].

لكن بحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الولايات المتحدة العلمانية أمة مسيحية متحمسة، وهذه مفارقة كبيرة. خلال 1780 - 1790 عرفت جميع الكنائس نمواً جديداً[62]، وبدأت تناهض إيديولوجيا التنوير التي نادى بها الآباء المؤسسون. لقد قدسوا الاستقلال الأمريكي، وقالوا مدافعين إن الجمهورية الجديدة كانت إنجاز الله. المعركة الثورية كانت تجعل السماء ضد الجحيم[63]. إسرائيل القديمة فقط عرفت تدخلاً إلهياً مباشراً كهذا في الدستور، لكن تيموثي دوايت حث طلابه على أن «تمحصوا تاريخ بلادكم، فسوف تجدون براهين ونعماً للخلاص الإلهي.. ليس أقل مما أُظهر لبني إسرائيل في مصر»[64]. لقد تنبأ رجال الدين أن الشعب الأمريكي سيصبح أكثر تقوى، واعتبروا اتساع الحدود دلالة على الملكوت الآتي[65]. فالديمقراطية جعلت الشعب سيداً، لذلك يتوجب أن تصبحوا أكثر تقوى إذا ما أُريد للولايات الجديدة أن تتجنب المخاطر التي ينطوي عليها حكم الشعب. كما يتوجب إنقاذ الأمريكيين من التأليهية الموجودة عند قادتهم السياسيين. لقد اعتبر رجال الكنيسة التأليهية العدو الشيطاني الجديد، وجعلوها

كبش فداء لجميع الإخفاقات الحتمية التي تلم بالأمة الناشئة. فالتأليهية ـ كما رأوها ـ سوف تؤدي إلى تصاعد الإلحاد والنزعة المادية، لأن التأليهية كانت تعبد الطبيعة والعقل بدلاً من عبادة يسوع المسيح. انتشر خوف من مؤامرة فصامية، خطة تآمرية غريبة أطلق عليها الاستنارة البافارية وهؤلاء كانوا ملحدين وماسونيين أحراراً يتآمرون لقلب المسيحية في الولايات المتحدة. عندما أصبح جيفرسون رئيساً عام /1800 كان هناك حملة معادية للإلحاد و«للثورة الفرنسية التي لا رب لها»[66].

كان اتحاد الولايات الجديدة هشاً، وكان الأمريكيون يرجون آمالاً مختلفة للأمة الجديدة، عن الآمال التي يرجوها العلماني والبروتستانتي. في هذه الحقبة كان الأمريكيون يحترمون دستورهم، ويبجلون الآباء المؤسسين، لكنهم كانوا يعتبرون أمريكا أنها «شعب الله». كما تابع بعض البروتستانت رؤيتهم «للنزعة الإنسانية العلمانية» شراً، أو تكاد تقترب من الشيطانية. بعد الثورة انقسمت الأمة بمرارة، وخاض الأمريكيون صراعاً داخلياً كي يقرروا الشكل الذي يجب أن تكون عليه ثقافتهم. فقاموا بثورة ثانية في مطلع القرن التاسع عشر. فبعد صعوبة كبيرة، وشجاعة أيضاً، قام الأمريكيون بتنحية الماضي جانباً، فوضعوا دستوراً شكل القطيعة، وجلبوا أمة جديدة إلى الولادة. لكن هذا تطلّب الجهد، والتوتر والتناقض. كان على الناس أن يقرروا الشروط التي سيدخلون العالم الحديث بناء عليها. وكان كثيرون ممن لديهم امتيازات أقل على استعداد لمنافسة السيطرة الثقافية للنخبة الأرستقراطية المستنيرة. كان على الأمريكيين ـ بعد أن هزموا البريطانيين ـ أن يقرروا ما الذي كانت الثورة تعنيه لهم. كان عليهم إما تبني عقلانية الآباء المشذبة المتمدنة الباردة، أو أن يختاروا هوية بروتستانتية أكثر شعبية وخشونة.

لقد تعاون الآباء المؤسسون ورجال الدين في خط سياسي لخلق جمهورية علمانية حديثة، لكن كلا الفريقين كان مايزال ينتمي إلى العالم المحافظ القديم في نواح عدة. لقد كانوا أرستقراطيين ونخبويين. كانوا يعتقدون أن مهمتهم ـ بصفتهم رجالات دولة ـ أن يقودوا الأمة من فوق، ولم يكن لديهم تصور أن إمكانية التغيير كانت آتية من تحت. كانوا يعتقدون أن التحول التاريخي يتأثر بالشخصيات العظيمة التي دورها مثل دور أنبياء الماضي: يدفع إلى الأمام بسيرورات غير شخصية، وبيئية، واقتصادية، وقوى اجتماعية تحبط مخططات ومشاريع أقوى القادة[67]. فمن عام 1780 - 1790 حصل نقاش كثير حول طبيعة الديمقراطية، ومقدار السلطة التي سوف تعطى إلى الشعب. فجون آدامز ـ الرئيس الثاني للولايات المتحدة ـ كانت تساوره الشكوك بأية حكومة قد تؤدي إلى حكم الرعاع وإفقار الأغنياء[68]. لكن أنصار جيفرسون الأكثر راديكالية

تساءلوا كيف أن بوسع القلة أن تتكلم بالنيابة عن الأكثرية. لقد احتجوا على «استبداد» حكومة آدامز، ونادوا بأن صوت الشعب يجب أن يكون مسموعاً، لقد أمد نجاح الثورة إحساساً بشحنة القوة، وأوضحت لهم أن السلطة المستقرة عرضة للوقوع في الخطأ، وليست سلطة لا تُقهر بأي شكل من الأشكال. المارد لا يمكن إعادته إلى داخل الفانوس. اعتقد أنصار جيفرسون أن الناس العاديين يجب أن ينعموا بالحرية والحكم الذاتي الذي بشر به المتفلسفون. كانت تتم السخرية من الأطباء والمحامين ورجال الدين وأخصائيين آخرين على صفحات الصحف. لا أحد يجب أن يصدق من يسميهم الناس «خبراء». القانون، والطب، والدين، يجب أن تكون لمصلحة الإدراك السليم، وضمن متناول الجميع[69].

هذا الاعتبار العاطفي كان شائعاً في المناطق الحدودية حيث كان الناس يشعرون أن الحكومة الجمهورية تهمشهم. بحلول عام 1790، كان ما يقارب من 40٪ من الأمريكيين يعيشون في مناطق لم يكن مضى على استيطان البيض فيها سوى ثلاثين سنة. كان سكان الحدود يشعرون بكراهية تجاه النخبة الحاكمة التي لم تكن تشاركهم صعوباتهم، وفي الوقت ذاته يفرضون عليهم الضرائب، مثلما فعل البريطانيون، وقامت النخبة بشراء الأراضي من أجل الاستثمار من دون أن تكون لديهم نية للتخلي عن وسائل الراحة والحضارة في الساحل الشرقي. كان هؤلاء راغبين بسماع نوع جديد من الوعظ الديني الذي يساعدهم على تحريك موجة حركات الإحياء، كاليقظة الكبرى الثانية. سياسياً، كانت هذه اليقظة أكثر راديكالية من الصحوة الأولى. هؤلاء المبشرون لم يهتموا بخلاص الأرواح فقط بل عملوا بجدية كي يشكلوا المجتمع والدين عبر طرق مختلفة جداً عما تصوره المؤسسون.

لم يكن الإحيائيون الجدد رجالاً متعلمين ـ كما كان جونثان إدواردز، وجورج واتيفيلد ـ اللذان درسا في يال وأوكسفورد. كان الإحيائيون الجدد يكرهون الأكاديمية، وأكدوا أن لجميع المسيحيين الحق في تفسير الإنجيل بأنفسهم من دون الخضوع لتفاسير الخبراء اللاهوتيين. وأثناء إلقاء المواعظ كانوا يتحدثون بأسلوب مفهوم للرجل العادي، وغالباً ما استخدموا حركات برية، ولهجة عامية، وفكاهة دنيوية. مواعظهم لم تكن مشذبة، ومن دون ديكور بهي، بل كانت تحريضية، وانفعالية جداً. إنهم كانوا يعيدون قولبة المسيحية في أسلوب شعبي كان يبعد سنوات ضوئية عن الروح المشذبة التي تميز بها عصر العقل، كانوا يقيمون مواكب مشاعل، وقداديس جماهيرية، وينصبون خياماً كبيرة خارج المدن لدرجة أن الإحيائيين تبنوا مظهر مخيم شاسع.

كان النشيد الإنجيلي (Gospel song) ينقل المستمعين إلى نشوة لدرجة أنهم كانوا يبكون ويهتزون بعنف إلى الخلف والأمام، ويصرخون من أجل البهجة[70]. فبدلاً من جعل دينهم عقلانياً، اتكل الأنبياء على الأحلام والرؤى، وإشارات وأعاجيب، أي جميع الأشياء التي يستهجنها علماء وفلاسفة التنوير. فأنصار جيفرسون رفضوا رؤية الماضي كمستودع للحكمة، واتجهوا إلى الحداثة. الناس ينبغي أن يتقيدوا بالتراثات المعروفة. لقد استطاعوا فهم الحقيقة بأنفسهم انطلاقاً من شعورهم بأن لديهم حرية أبناء الله، ولاستخدامهم الإدراك السليم، ولاعتمادهم على حقائق الكتاب المقدسة الواضحة[71]. لقد شددوا على نزعات المساواة في العهد الجديد الذي قال إن الأول في الكومنويلث المسيحي يجب أن يكون الأخير، والأخير الأول. لقد أمد الله الفقراء والأميين ببصيرته: فيسوع والرسل لم ينالوا شهادات جامعية.

فالدين والسياسة كانا جزءاً من رؤيا واحدة. كان لويرنزو داو dow بشعره المسترسل الأشعث، وعينيه البراقتين يبدو مثل يوحنا المعمدان العصري. كان يرى أن العاصفة هي عمل مباشر من الله، واعتمد على الأحلام والرؤى من أجل بصيرته. وقد يكون التغير في أحوال الطقس دليلاً على نهاية الأيام القادمة. وادعى المقدرة على التنبؤ بالمستقبل. لقد بدا لوينزو النقيض لعالم الحداثة الجديد. مع ذلك كان يستهل موعظته باستشهاد من أقوال جيفرسون أو توماس باين. وأحياناً كان يقوم بدور حداثي حقاً: حث الناس أن يرموا عن كواهلهم قيود الخرافة والجهل، وأن ينحوا جانباً سلطة مؤسسة المتعلمين، وأن يفكروا بأنفسهم. ففي الولايات المتحدة الجديدة بدا الدين والسياسة وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وانسكبا في بعضهما البعض بسهولة، مهما كان قول الدستور. أما الياس سميث فقد مر أولاً بتحول سياسي خلال حملة جيفرسون الرئاسية، عندما أخذ ينادي بمساواة راديكالية. بعدئذ مضى ليؤسس كنيسة جديدة أكثر ديمقراطية. كذلك كان جيمس أوكيلي Okelly الذي حارب في صفوف الثورة، وأسره البريطانيون. وبعد أن سُيِّسَ تماماً نادى بكنيسة أكثر مساواة، وخرج من تيار المسيحية الرئيسي ليؤسس كنيسة «الطرائقيين الجمهوريين». وعندما انشق بارتون ستون عن البريسبيتيريان سمى صعوده «إعلان الاستقلال». لكن الكسندر كامبل (1788 - 1866) الذي نال تعليماً جامعياً تخلى عن البريسبيتيريان الاسكوتلندية عندما هاجر إلى أمريكا ليؤسس طائفة أكثر قرباً من الكنيسة البدائية المساواتية[72]. كان جوزيف سميث أكثر راديكالية (1805 - 1844)، ولم تكن قراءة الإنجيل مرضية له، وزعم أنه اكتشف كتاباً مقدساً جديداً فكان سميث بذلك واحداً من أبلغ جميع الاحتجاجات الاجتماعية في

القرن التاسع عشر، فركب موجة شجب عنيف للأغنياء، ولرجال السلطة، والمتعلمين[73]. لقد عاش سميث وعائلته على حدود الفاقة طوال سنوات، وشعروا أن لا مكان لهم في هذه الجمهورية الجديدة الشجاعة. كان أتباعه الأوائل من الفقراء أيضاً، مهمشين، ورمزيين، أي من منبوذي الولايات المتحدة. أسس هؤلاء الأتباع ممالك مستقلة في إلينوي أولاً ثم في أوتا.

احتقرت المؤسسة كلاً من داو، وستون، وجوزيف سميث، وعدّتهم ديماغوجيين لا عقل لهم، وليس لديهم ما يقدمونه إلى العالم الحديث. لقد بدا الواعظون فوضويين برابرة، وبقايا عالم بدائي منقرض. اتسم رد فعل التيار الرئيسي من رجال الدين، والأرستقراطيين الأمريكيين على هؤلاء المتنبئين برد الفعل نفسه الذي نظر فيه الليبراليون والعلمانيون إلى قادة الأصولية في أيامنا هذه. لكنهم كانوا على خطأ في استبعادهم. لقد وصف البعض رجالاً مثل داو أو جوزيف سميث أنهم عباقرة الشعب[74]. هذان الاثنان كانا قادرين على جلب المثل العليا الحديثة للثورة، والديمقراطية، والمساواة، وحرية التعبير والاستقلال إلى الناس عبر مصطلح يستطيع غير المتعلم أن يفهمه ويتبناه. هذه المثل الجديدة التي ستصبح أساسية في العالم الجديد الذي سوف يولد في أمريكا كانت تجلب المعنى في سياق ميثولوجي إلى الأغلبية المحرومة من الامتيازات. كما أنها قدمت استمرارية ضرورية خلال هذه الفترة المحفوفة بالخطر، التي تتسم بالتنامي الثوري. لقد طالب هؤلاء المتنبئون الجدد أن ينالوا الاعتراف بهم، علماً أن النخبة المؤسساتية سعت إلى التغطية عليهم، لكن استقبال الناس لهم أوضح أنهم كانوا يلبون حاجة حقيقية. لم يكن هؤلاء راضين بتحولات فردية - على غرار واعظي اليقظة الكبرى الأولى - بل أرادوا تغيير المجتمع. كانوا قادرين على تعبئة السكان عبر حركات جماهيرية، فاستخدموا الموسيقى الشعبية ووسائل الاتصال الجديدة بطريقة بارعة. فبدلاً من فرض الروح الحداثية من علٍ - مثلما فعل الآباء المؤسسون - فقد بنوا من أدنى إلى أعلى، وقادوا تمرداً ضد المؤسسة العقلانية، واتسمت جهودهم بالنجاح. فالطوائف التي أسسها الياس سميث، وأوكيلي وكامبل وستون مثلاً تملغمت لتشكل تلاميذ المسيح. وبلغ تعدادهم في عام 1860 نحو /200.000/ عضو، فأصبحوا بذلك يحتلون المرتبة الخامسة بين التجمعات البروتستانتية دينومينيشن في الولايات المتحدة[75]. لقد أسس هؤلاء التلاميذ سخطاً شعبياً لم تستطع المؤسسة الدينية تجاهله.

لكن كان لهذا التمرد المسيحي الراديكالي على العقلانية العلمية للتنوير تأثير أكثر عمقاً. لقد استطاعت اليقظة الكبرى الثانية أن تقود الكثيرين من الأمريكيين بعيداً عن

النزعة الجمهورية الكلاسيكية للمؤسسين نحو ديمقراطية أكثر شعبية، ونزعة فردية رثة تشكل سمة مميزة تسم معظم الحضارة الأمريكية في يومنا هذا. لقد تنافسوا مع النخبة الحاكمة، وأحرزوا نصراً مادياً عليها. هناك عامل توتر في الروح الأمريكية أقرب ما يكون إلى الشعبوية، ونقيض للنزعة الفكرية عند متنبئ القرن التاسع عشر أكثر من تناقضها مع روح الشعب العامة الباردة في عصر العقل. لقد أحدثت إحياءات اليقظة الكبرى الثانية ـ الرائعة، الصاخبة ـ تأثيراً أبدياً على الأسلوب السياسي المتميز في الولايات المتحدة، إذ كانت عروضها الجماهيرية عاطفة غير خجلة، وسحراً استعراضياً مربكاً جداً لكثير من الأوروبيين. أنبياء اليقظة الكبرى الثانية ـ على شاكلة كثير من الحركات الأصولية اليوم ـ أمدوا الناس الذين كانوا يشعرون أنهم محرومون من حقوقهم، وأنهم مستغلون في الولايات الجديدة ـ بوسيلة لجعل آرائهم وأصواتهم مسموعة لدى نخبة ذات امتيازات. لقد أعطت حركاتهم ما أسماه مارتن لوثر كنغ إحساساً بوجودهم، وهذا ما تفعله جماعات أصولية اليوم. هذه الطوائف نظرت إلى الوراء إلى نظام بدئي ـ مثلما تفعل الحركات الأصولية اليوم ـ وكانت مصممة على إعادة بناء الدين الأصلي. فعبر طريقة جديدة كلياً، اعتمدت على الكتاب المقدس الذي فسروه تفسيراً حرفياً، بل تخفيضياً في معظم الأحيان، وأبدت ميلاً لأن تكون ديكتاتورية. لقد حدثت مفارقة في أمريكا مطلع القرن التاسع عشر، كما في أواخر القرن العشرين: أدت الحركات الأصولية إلى رغبة بالاستقلال، والحكم الذاتي، والمساواة وأن تقود أعداداً كبيرة من الناس إلى إطاعة الديموغوجيات الدينية ضمنياً. فجوزيف سميث خلق ديكتاتورية دينية في نهاية المطاف من خلال أحاديثه عن الحرمان من الحقوق، على الرغم من إشادته بالمثل العليا، والمساواة الجماعية التي كانت في الكنيسة الأولى. وأصبح الكسندر كامبل أغنى رجل في غربي فيرجينيا، وحكم أتباعه بعصا من حديد.

فاليقظة الكبرى الثانية توضح ذلك النوع من الحلول التي قد يجدها الناس جذابة عندما يكون مجتمعهم يدخل في اهتزاز للتحديث عصيب. أنبياء اليقظة الكبرى الثانية ـ مثل الأصوليين الحداثيين ـ امتطوا تمرداً ضد العقلانية المتعلمة للطبقات الحاكمة، فأصروا على هوية أكثر دينية. لكنهم في الوقت ذاته ـ جعلوا الروح العصرية في متناول الناس الذين لم تتح لهم فرصة دراسة مؤلفات ديكارت، ونيوتن أو جون لوك. كان هذا التمرد النبوي لهؤلاء الأنبياء الأمريكيين مكللاً بالنجاح، ومستديماً في الولايات المتحدة، مما يعني أن علينا ألا ننظر إلى حركة أصولية حديثة في مجتمعات تتعرض للتحديث

على أنها مرحلية أو جنون عابر. فلربما بدت الطوائف الأمريكية الجديدة بازاراً للمؤسسة، لكنها أساساً كانت حديثة، وجزءاً أساسياً من مكونات العالم الجديد. ينطبق هذا تماماً على الحركة المسماة الألفية التي أسسها المزارع النيويوركي وليم ميللر (1782 ـ 1849)، الذي انكب على النبوءات التوراتية، ومن خلال سلسلة إحصائيات دقيقة قام بها «أثبت» ـ في كتيب نشره عام 1831 ـ أن المجيء الثاني للمسيح سوف يكون في عام 1843. لقد قرأ ميللر كتابه بطريقة حداثية. فبدلاً من رؤيته عرضاً رمزياً أسطورياً لوقائع أبدية، افترض ميللر أن قصصاً كالتي في سفر الوحي أنها نبوءات دقيقة لأحداث حتمية، والتي بالإمكان استنباطها بدقة رياضية علمية. فالناس ـ في يومنا هذا ـ يقرؤون النصوص من أجل الحصول على معلومات، فالحقيقة يجب أن تكون قادرة على تقديم تفسير علمي منطقي. لقد تعامل ميللر مع أساطير الكتاب المقدس وكأنها لوغوس، لقد أكد ميللر ومساعده جوشوا هاينز Hines باستمرار على الطبيعة العلمية والمنهجية لتقصيات ميللر[77]. كانت هذه الحركة ديمقراطية أيضاً: بوسع أي امرئ أن يفسر وحده، وكان ميللر يشجع أتباعه على تحدي إحصائياته بغية التوصل إلى نظريات خاصة بهم[78]. لقد بدت حركة ميللر غريبة وأمراً غير محتمل، إذ كان لدى أتباعه توجه فوري: نحو /50.000/ أمريكي أصبحوا من أتباعه، وآلاف آخرون كانوا متحمسين له من دون أن ينضووا تحت لواء حركته[79].

لقد تحولت طريقة ميللر إلى درس موضوعي حول خطر تفسير أساطير الإنجيل حرفياً. لكن هذه الحركة ما لبثت أن تلاشت بعد انقضاء عام 1843 دون ظهور المسيح، كما وعدت. مع ذلك، فهذا الإخفاق لم يكن يعني إخفاقاً للنزعة الألفية التي غدت واستمرت اختياراً رئيسياً في الولايات المتحدة. فمن خلال «الخيبة الكبيرة» عام 1843 ظهرت فرق أخرى مثل أنصار ظهورات اليوم السابع، وقامت بتعديل جدول عالم الأخرويات، وباجترار نبوءات مكنت أجيالاً أخرى من الأمريكيين أن يتطلعوا إلى نهاية حتمية للتاريخ.

في البداية، كانت هذه المسيحية الديمقراطية الفظة الجديدة تقتصر على الطبقات الأكثر فقراً وأمية. لكن تشارلز فيني Finney (1792 ـ 1875) ما لبث أن جلبها إلى الطبقات الوسطى. وبعمله هذا ساعد على جعل هذه المسيحية التبشيرية مبنية على قراءة حرفية للأناجيل، وفي نية تحويل الأمة العلمانية إلى المسيح، وهذا هو الشكل الديني الذي كان مهيمناً في الولايات المتحدة بحلول منتصف القرن التاسع عشر[80]. لقد

استخدم فيني أساليب فظة حيال المبشرين الأقدم منه، وحث المحامين والأطباء أن يشعروا بالمسيح بشكل مباشر من دون وساطة المؤسسة، وأن يفكروا وحدهم، وأن يتمردوا على عسف اللاهوتيين المتعلمين في دينومينيشن. كما حث مستمعيه من أبناء الطبقة الوسطى على الانضمام إلى الإنجيليين في عملية الإصلاح الاجتماعي للمجتمع[81].

أعلنت الدولة استقلالها عن الدين بعد الثورة، فبدأ أعضاء حركات دينومينيشن بالانسحاب من الدولة. كان هناك تضليل، وفك ارتباط عن الثورة التي لم تتمكن من الانتقال في حركة ألفية في نهاية المطاف. بدأ البروتستانت يصرون على الحفاظ على مكتسباتهم الدينية بمعزل عن الحكومة الجمهورية التأليهية. عَدَّ هؤلاء أنفسهم جماعة الله بالتالي لم يكونوا ينتمون إلى المؤسسة الفيدرالية. كان البروتستانت مازالوا يعتقدون أن أمريكا يجب أن تكون أمة مقدسة، وكانوا يرون أن الفضيلة العامة يجب ألّا تكون سياسية[82]. كان من الأفضل العمل من أجل خلاص المجتمع بشكل مستقل عن الدولة، في الكنائس والمدارس، وعبر حركات الإصلاح العديدة التي ظهرت في الولايات الشمالية خلال 1820 بعد حركة اليقظة الثانية. وهكذا بدأ المسيحيون يعملون من أجل عالم أفضل، فنظموا حملات مناهضة للرق والكحول، ولإنهاء الظلم الواقع على الجماعات المهمشة. انخرط كثيرون من أتباع ميللر في حرب على الكحول، وفي منظمات لنصرة النساء[83]. بكل تأكيد كان هناك عامل انضباط اجتماعي في كل هذا. وساد تحفيز غير مريح من خلال تأكيد الفضائل البروتستانتية: في الحرص المادي، والموقف الجدي من الحياة، والعيش النظيف. شعر البروتستانت بضيق كبير من تدفق السيل الكاسح للمهاجرين الكاثوليك إلى الولايات المتحدة. فعندما قامت الثورة كانت أمريكا بلداً بروتستانتياً بينما لم تكن تبلغ نسبة الكاثوليك سوى 1٪ من التعداد العام للسكان. لكن بحلول عام 1840 بلغ تعداد الكاثوليك 2,5 مليون كاثوليكي في أمريكا[84]. هذا التطور كان أمراً مزعجاً في أمة اعتبرت البابا ـ ولأمد طويل ـ خصماً للمسيح. لقد كان بعض جهد حركة الإصلاح مكرساً لمواجهة هذا التأثير الكاثوليكي، فعلى سبيل المثال تصاعدت مناهضة شرب الكحول بين البولنديين والإيرلنديين والإيطاليين في أمريكا.

حركات الإصلاح الإنجيلية هذه كانت ـ بالرغم من كل ذلك ـ إيجابية وتحديثية، من خلال تأكيد قيمة كل كائن بشري. لقد صعدوا ـ وبشكل فعال ـ نزعة تبشيرية

إنجيلية ستكون عاملاً مساعداً على جعل الرق أمراً لا يطاق في الولايات الشمالية - ليس في الولايات الجنوبية التي بقيت لا تمسها اليقظة الكبرى الثانية، بالتالي بقيت ما قبل حديثة، أي بنية اجتماعية نخبوية حتى بعد الحرب الأهلية(86). لقد ساعدت حركات الإصلاح هذه على تكييف المثل الأعلى الحديث، عدم استلاب الحقوق الإنسانية في مطالب مسيحية، في الشمال على الأقل. لقد ازدهرت حركات مناصرة للمرأة وطالبت بإصلاح تربوي وجزائي، وكان يترأسها مسيحيون إنجيليون، جماعات الإصلاح هذه ساعدت الناس على اكتساب الروح الحديثة. واتخذ الأعضاء قراراً واعياً طوعياً بالانضمام إلى روابط، فتعلموا فيها كيف يخططون وينظمون، ويتابعون هدفاً محدداً بكل موضوعية وبأسلوب عقلاني عصري. وسوف يشكل هؤلاء العمود الفقري لحزب الويغز (الذي كان الحزب الجمهوري هو الوريث الأكبر له). بينما مال خصوم الأنوار القديمة والكاثوليك إلى الحزب الديمقراطي. أراد الجمهوريون خلق إمبراطورية مستقيمة في أمريكا قائمة على الفضائل المقدسة بدلاً من قيامها على فضائل التنوير.

لم يعد الإيفانجيليون مهمشين ومحرومين بحلول منتصف القرن التاسع عشر، وتحدوا المؤسسة العلمانية وجعلوا أصواتهم مسموعة. كانوا منشغلين بإعادة فتح مسيحي للمجتمع الأمريكي، من خلال تصميمهم على العودة إلى الروح البروتستانتية المتشددة، وشعروا بالاعتزاز بإنجازهم. لقد أحدثوا تأثيراً أبدياً على الحضارة الأمريكية، التي أصبحت أكثر مسيحية مما كانت على الرغم من الدستور العلماني في الولايات المتحدة. كان هناك ازدياد كبير في عدد التجمعات المسيحية في الولايات المتحدة. ففي عام 1780 كان هناك /2500/ تجمع فقط، وما أن حل عام 1820 حتى بلغ عددها /11000/ تجمع، وبحلول عام 1860 أصبح /520000/ تجمع، أي بزيادة تقارب عشرين ضعفاً. بالمقارنة مع هذه الزيادة، ارتفع سكان الولايات المتحدة من /4/ ملايين في عام 1780 إلى عشرة ملايين في عام 1820، وإلى /31/ مليوناً في عام 1860، أي بزيادة أقل من ثمانية أضعاف(87). الدين في أوروبا كان يصبح - وبشكل متزايد - متماهياً مع المؤسسة، وكان الناس العاديون يتحولون إلى أيديولوجيات بديلة، بينما قوّت البروتستانتية في أمريكا الناس ضد المؤسسة، واستمر ذلك لدرجة يصعب أن تجد حركة شعبية في أمريكا اليوم غير مرتبطة - بشكل ما بالدين. وبحلول عام 1850 كانت المسيحية منتعشة، وبدت مؤهلة لإحراز انتصارات مستقبلية.

في أوروبا، كانت هناك قصة شديدة الاختلاف عما حدث في أمريكا. الأيديولوجيات الرئيسية في أوروبا التي كانت تأخذ الناس إلى عالم حديث لم تكن دينية بل علمانية. تركز اهتمام الناس على هذا العالم بدلاً من التركيز على عالم آخر. وكان هذا جلياً في مؤلفات هيغل (1770 ـ 1831) الذي جلب المتعالي إلى العالم الدنيوي، إلى عالم ليس فوق طبيعي. في كتاب هيغل /فينوميلوجيا العقل/ 1807 نجد أن الروح الكونية باستطاعتها أن تنجز طاقتها التامة إذا ما استغرقت نفسها في الشروط المحددة ـ أي المكان والزمان ـ ويُدرك ذلك تماماً في العقل البشري. بالتالي كان على الناس التخلي عن فكرة الله المتعالي القديمة كي يفهموا أنهم هم أيضاً مسيّرين شخصياً. الأسطورة ـ أي رؤية جديدة لمعتقد التجسيد المسيحي ـ بالإمكان عدّها أيضاً علاجاً للشعور بالاستلاب والغربة عن العالم الذي يعرفه الكثيرون من المعاصرين. لقد كانت محاولة لإعادة تقديس عالم كان خالياً من المقدس، وإعلاء مفهوم العقل البشري الذي بدت قراراته قاصرة في فلسفة ديكارت وكانط. فقبل كل شيء، عبّرت أسطورة هيغل عن دينامية الحداثة التي ترمي إلى الأمام. لم يكن فيها إصغاء إلى عصر ذهبي ماضٍ، لأن عالم هيغل يعيد خلق نفسه باستمرار. فبدلاً من الاقتناع المحافظ القديم بأن كل شيء قد قيل، تصور هيغل سيرورة ديالكتيكية، الكائنات البشرية فيها منخرطة باستمرار في تدمير الأفكار الماضية التي كانت مقدسة ولا سبيل لدحضها. في هذا الديالكتيك، تجلب كل حالة وجود نقيضها حتماً، تتصادم، وتتكامل، وتنجز هذه النقائض في مقولة أكثر تطوراً، بعد ذلك تبدأ هذه السيرورة الكاملة من جديد. في هذا التصور لا مجال للعودة إلى الأصول، بل ارتقاء مستمر نحو حقيقة جديدة لا سابقة لها.

لقد عبّرت فلسفة هيغل عن التفاؤل المحرك للعصر الحديث الذي قد غادر من دون رجعة ـ الروح المحافظة خلفه، لكن لم يستطع البعض أن يفهم لماذا كان على هيغل الاكتراث بالله حتى. بدأ بعض الأوروبيين ينظرون إلى الدين والميثولوجيا أنهما قد عفا عليهما الزمن، بل ومضرّان، بشكل إيجابي. فبدلاً من معالجة إحساسنا بالاستلاب ـ اعتقد الأوروبيون ـ أنهما يساهمان فيه. فبوضع الله كمقولة نقيضة antithesis للبشرية قال فيورباخ ـ تلميذ هيغل (1804 ـ 1872) إن الدين «كان يفكك وحدة الإنسان عن ذاته، الله كامل، الإنسان غير كامل، الله أزلي، الإنسان مؤقت عابر، الله قدير، الإنسان ضعيف»[88]. أما كارل ماركس (1818 ـ 1883) فرأى الدين أحد أعراض مجتمع مريض، مخدّر جعل النظام الاجتماعي المريض أمراً محتملاً، وأبعد الإرادة لإيجاد علاج، بحرفه الاهتمام بعيداً عن هذا العالم إلى العالم الآخر»[89].

بدأ الملحدون بتبني الأرضية الأخلاقية العالمية، وكان هذا جلياً في الحقبة التي تلت نشر كتاب تشارلز داروين أصل الأنواع بالاصطفاء الطبيعي عام 1859. قدم هذا الكتاب جانباً جديداً من العلم الحديث. لقد قدم داروين فرضية ـ بدلاً من جمع الحقائق كما فعل بيكون ـ مفادها: أن الحيوانات والنباتات والبشر لم يتم خلقها كلياً (كما جاء في الكتاب المقدس، بل تطورت ببطء عبر مراحل ارتقاء وتكيف مع بيئتها. ففي كتابه / هبوط الإنسان/ 1871 اقترح أن الإنسان العاقل تطور عن النمط القردي نفسه ـ أي الجد الأعلى للغوريلا والشمبانزي، وبذلك أصبح اسم داروين يدل على الإلحاد في أوساط الأصوليين على الرغم من أن المراد من كتابه لم يكن شن هجوم على الدين، بل مجرد عرض رصين دقيق لنظرية علمية. كان داروين لأدرياً، ويحترم الإيمان الديني. لكن كتابه /أصل الأنواع/ كان خطأً فاصلاً. ففي يوم نشره بيع نحو /1400/ نسخة. هذا الكتاب، بالإضافة إلى مؤلفاته اللاحقة وجهت ضربة قوية إلى تقدير الإنسان لنفسه. لقد نزع كوبرنيكوس البشرية من مركز الكون، وغَرَّبَ ديكارت وكانط البشر عن العالم المادي، واقترح داروين بعدئذ أن البشر كانوا مجرد حيوانات، وأن الله لم يخلقهم، بل مروا بعملية نشوء وارتقاء مثلهم مثل أي شيء آخر. ففي سيرورة الخلق والعالم بدا أن لا مكان لإله «أحمر السن والمخلب»، وليس لها غاية إلهية.

ردة الفعل الدينية حُسمت في السنوات التي تلت مباشرة نشر كتاب أصل الأنواع. لم تحدث ضجة في السنة التالية عندما نشر رجال الدين الأنغليكانيون / مقالات ومراجعات/ التي جعلت أحدث نقد للكتاب متوفراً بين يدي القارئ العادي[90]. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر طبق العلماء الألمان الأساليب الجديدة في التحليل الأدبي، وعلم الأحافير، وعلم فقه اللغة المقارن على الكتاب المقدس، وأخضعوه لمنهجية إمبريقية علمية. قالوا إن الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس ـ التي تنسب تراثياً إلى موسى قد كُتبت حقاً في مرحلة تالية على أيدي عدد من مؤلفين مختلفين. وأن كتاب أشعيا له على الأقل مصدران مختلفان، وربما أن داؤود لم يكتب المزامير، وأن معظم المعجزات المنسوبة في الكتاب المقدس كانت مجرد استعارات أدبية لا يمكن فهمها حرفياً، وأن الكثير من الأحداث ليست أحداثاً تاريخية بكل تأكيد. ففي/ مقالات ومراجعات/ دعا رجال الدين البريطانيون إلى عدم التعامل مع الكتاب المقدس بطريقة خاصة، بل يتوجب إخضاعه للبرودة النقدية نفسها مثل أي نص آخر[91]. الكتاب الجديد / النقدية الأعلى Higher criticism/ مثّل انتصار الخطاب

العقلاني للوغوس على الأسطورة، لقد أخضع العلم العقلاني أسطورية الكتاب المقدس إلى تمحيص جذري، فوجد أن بعض مزاعمه كانت «زائفة». فحكاياته كانت بكل بساطة «أساطير»، أي أنها لم تكن صحيحة. وهكذا أصبحت النقدية الأعلى/ مفزعة للأصوليين المسيحيين، إذ بدت لهم هجوماً كبيراً على الدين. لقد حدث هذا لأن الغربيين كانوا قد فقدوا الحس الأصلي بالأسطوري، وأن عقائد الكتاب المقدس وقصصه كانت شعارات، قصص هدفت أن تكون دقيقة فعلاً، وظواهر بالإمكان تحريها علمياً. لكن عبر الكشف عن استحالة قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية، ربما قدمت /النقدية الأعلى/ توازناً صحياً مقابل النزعة المتنامية لجعل الإيمان المسيحي «علمياً».

التباين بين فرضية داروين والفصول الأولى من سفر التكوين جعلت بعض المسيحيين ـ مثل العالم الأمريكي آسا غري Asa Gray صديق داروين (1810 - 1888) يحاولون إيجاد انسجام بين الاصطفاء الطبيعي وبين قراءة حرفية لسفر التكوين. وفي مرحلة تالية سيمضي «علم الخلق Creation science» بعيداً جداً لدرجة أن يجعل سفر التكوين محروقاً علمياً. لكن هذا المسعى قد أخطأ الهدف، لأن أسطورة الخلق التوراتية لم تكن عرضاً تاريخياً لأصول الحياة، بل كانت تأملاً روحياً في المعنى النهائي للحياة ذاتها، الذي ليس لدى اللوغوس ما يقوله حوله.

لم يكن نشر كتاب داروين /أصل الأنواع/ ليتسبب بمناوشة تمهيدية بين العلم والدين. لأن داروين لم يكن يريد ذلك، والطلقات الأولى لم تصدر عن المتدينين بل أطلقها العلمانيون الأكثر عدوانية. ففي انجلترا قام توماس هكسلي (1825 - 1895)، وكارل فوغت Vogt (1817 - 1895) ولدفيغ بوخنر (1824 - 1899)، وجاكوب مولسكوت (1822 - 1893)، وإرنست هايكل (1844 - 1919) بتعميم نظرية داروين من خلال جولاتهم ومحاضراتهم أمام مستمعين كثر بغية إثبات أن الدين والعلم لا ينسجمان. في حقيقة الأمر كانوا يبشرون بحملة صليبية ضد الدين[92].

شعر هكسلي أن عليه أن يحارب بيديه، فشدد على أن العقل يجب أن يكون المبدأ الوحيد للوصول إلى الحقيقة، وأن على الإنسان أن يختار بين الميثولوجيا والعلم العقلاني. لا وجود لمساومة: أحدهما لابد أن ينتهي بعد صراع مدته غير معروفة[95]. بالنسبة لهاكسلي، كانت العقلانية العلمية ديناً علمانياً جديداً يتطلب التحول والالتزام الكليين. «في مسائل الفكر اتبع عقلك حيثما يأخذك من دون النظر لأي اعتبار آخر» أما «في مسائل الفكر فلا تدّعِ أن النتائج يقينية تم إيضاحها، وهي قابلة للتفسير»[94].

حظي هاكسلي بدعم من جماعة الثقافة التقدمية الحديثة التي أنجزت نتائج رائعة، إذ كان بوسعهم الزعم أنهم الحامل الوحيد للحقيقة. لكن ضُيّق مفهوم الحقيقة إلى «ما تم توضيحه، أو أنه قابل للتفسير والإيضاح»، التي سوف تستثني الحقيقة التي يقولها الفن أو الموسيقى، ونُحّيَ الدين جانباً. بالنسبة لهاكسلي، لم يكن هناك طريق آخر ممكن. فالعقل وحده لديه الحقيقة، وأساطير الدين من دون حقيقة، كان هذا استقلالاً نهائياً عن القيود الأسطورية في المرحلة المحافظة. لم يعد يتوجب على العقل الخضوع إلى محكمة أعلى منه. لم تعد الأخلاقية تشكل قيداً عليه بل يجب أن يتم دفعه إلى النهاية «من دون نظر لأي شيء آخر». والصليبيون في القارة الأوروبية مضوا إلى ما هو أبعد في حربهم على الدين. كتاب بوخنر ـ الأفضل مبيعاً /الطاقة والمادة/، كان هاكسلي شخصياً يكرهه، دافع عن أن الكون لم يكن غاية بحد ذاته، وأن أي شيء موجود في العالم قد تطور عن خلية بسيطة، وأن من يؤمن بالله هو مجرد أحمق. أعداد غفيرة قرأت هذا الكتاب، وتقاطرت حشود إلى محاضرات هاكسلي فكان ذلك دلالة على أن عدداً كبيراً من الناس كانوا يريدون الاستماع إلى ذلك العلم الذي دحض الدين وإلى الأبد.

لم يتحقق هذا من خلال تناول الحقائق الدينية وكأنها كانت عقلانية كشعارات، بل لأن العلماء الحداثيين والنقاد والفلاسفة جعلوها غير معقولة. صرح نيتشه في عام 1882 (1844 ـ 1900) أن الله قد مات. ففي كتابه /The Gay science/ روى قصة رجل مجنون كان يركض في السوق ذات صباح وهو يصيح «أبحث عن الله». وعندما سأله الواقفون المتكبرون عما إذا كان يتصور أن الله قد هاجر أو هرب بعيداً، توهج المجنون وسأل «أين ذهب الله؟»، «لقد قتلناه ـ أنت وأنا! نحن جميعاً قتلة»(95). فمن ناحية، كان نيتشه محقاً، فمن دون أسطورة المعتقد والطقس والصلاة، فإن معنى المقدس يموت لا محالة. فعن طريق جعل الله حقيقة مفهومية كلياً تصارع للوصول إلى الإلهي عن طريق الفكر وحده ـ مثلما حاول بعض المؤمنين الحداثيين أن يفعلوا ـ فقد قام الحداثيون بقتل هذه الحقيقة المفهومية بأنفسهم. إن كل دينامية حضارتهم المتوجهة إلى المستقبل قد جعلت الطرق التقليدية لفهم المقدس سيكولوجياً أمراً مستحيلاً. فمثلما فعل المرتدون اليهود من قبل، الذين رُموا ـ ولأسباب شتى في برزخ ديني، كذلك كان حداثيون كثيرون يخبرون حقائق الدين على أنها واهية، واعتباطية، وأن لا سبيل إلى فهمها. اعتقد مجنون نيتشه أن موت الله قد قطع البشرية عن جذورها، ورمى الأرض خارج مسارها، وتركها طافية في كون لا درب فيه. لقد تلاشى كل شيء أعطى ـ فيما

مضى ـ الكائنات البشرية إحساساً بالاتجاه. سأل المجنون «هل مايزال هناك ما هو فوق، وما هو تحت؟» ألسنا هائمين على وجوهنا عبر لاشيئية لا متناهية، رعب عميق، إحساس باللامعنى، والعدمية سوف يكون جزءاً من التجربة الحديثة. كان نيتشه يكتب في زمن تسارع الحداثة المفرط، الذي أصبح يفسح مجالاً لتسرب خوف لا اسم له. وسوف يؤثر هذا على المسيحيين في أوروبا، وعلى اليهود والمسلمين الذين سُحبوا إلى عملية التحديث، فوجدوه محيراً مربكاً بالدرجة نفسها.

الفصل الرابع

اليهود والمسلمون يحدثون

مـــن 1700م إلـــى 1870م

إذا كان التحديث أمراً صعباً للمسيحيين في أوروبا وأمريكا، فقد كان أكثر إشكالية لليهود والمسلمين. لقد خبر المسلمون الحداثة كقوة غازية غريبة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالاستعمار والهيمنة الأجنبية. كان عليهم التكيف مع حضارة كلمة السر فيها هي الاستقلال، بينما كانوا يعانون هزيمة سياسية. الروح العامة الحديثة معادية بكل جلاء تجاه اليهودية. فعلى الرغم من كل حديث مفكري التنوير عن التسامح، كانوا ينظرون إلى اليهود نظرة كراهية. لقد أسمى فولتير (1694 - 1778) اليهود «أمة جاهلة تماماً»، ففي قاموسه الفلسفي الذي نشر عام 1756، جاء فيه «لقد جمعوا بين بخل كريه، والخرافة المقيتة، وحقد شديد على جميع الأمم التي كانت متسامحة معهم». والبارون هولباخ (1723 - 1789) - أحد أوائل الملحدين في أوروبا - أسمى اليهود «أعداء الجنس البشري»[1]. ورأى كانط وهيغل اليهودية «ديناً عبودياً منحطاً، نقيضاً كلياً لما هو عقلاني»[2]. وعلى الرغم من أن كارل ماركس كان يهودياً فقد قال إن اليهود كانوا مسؤولين عن الرأسمالية التي كانت - حسب رأيه - المنبع لكل مساوئ العالم[3]. لذلك كان على اليهود التكيف مع الحداثة في جو من الكراهية.

التطورات التي حدثت في أمريكا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أحدثت شرخاً بين المسيحيين البروتستانت فصاروا معسكرين متخاصمين. وفي الوقت ذاته كان هناك نزاع مماثل داخل يهودية أوروبا الشرقية. لقد كان يهود بولندا وغالسيا وروسيا البيضاء وليتوانيا منقسمين إلى فريقين متخاصمين سوف يلعبان دوراً حاسماً في تشكيل الأصولية اليهودية. رجل فقير يهودي كان يدير حانة يدعى إسرائيل بن إليعازر

(1700 - 1760) أعلن أنه قد تلقى وحياً جعله «سيد الاسم Master of the name»، بعل شيم baal shem أحد طاردي الأرواح الشريرة من الجسم، وطبيباً شعبياً تجول في القرى والمناطق الريفية البولندية، أخذ يقوم بمعجزات إشفائية باسم الله. لكنه سرعان ما حظي بشهرة خاصة بعد أن أبدى ميلاً تجاه الحاجات الروحية والمادية بين الفقراء، لذلك أصبح معروفاً باسم البيشت Besht (كلمة مختصرة للقب بعل شيم دوف الذي يعني حرفياً «سيد الاسم الفاضل»)، معلم ذو مركز استثنائي. هذه الحقبة كانت زمناً قاتماً لليهودية البولندية. لم يكن اليهود قد تعافوا بعد من فضيحة شبتاي زيفي، والتجمعات اليهودية التي كانت تعاني مشكلات اقتصادية حادة منذ مذابح عام 1648، كانت تعاني في هذه المرحلة محنة روحية. ففي خضم صراعهم من أجل البقاء، لم يكن اليهود الأغنياء يوزعون الأعباء الضريبية بإنصاف مما أدى إلى اتساع الهوة الاجتماعية التي تفصل الفقراء عن الأغنياء. فالرجال الأقوياء - الذين كانوا يترددون على بلاطات النبلاء - كانوا يمسكون بزمام Kehilla، أما الضعفاء فقد دُفعوا إلى الحائط، والأسوأ من ذلك أحبار كثيرون كانوا يتواطؤون في هذا الاضطهاد، ولم يعيروا اهتماماً للفقراء، وبددوا طاقاتهم الفكرية على نقاشات وفتاوى تدور حول صغائر الشريعة مما أدى إلى شعور الفقراء أنهم مهملون، وحدث فراغ روحي وانحطاط في الأخلاقية العامة، وتفشي الخرافة. حاول الوعاظ الشعبيون تعليم المزيد من اليهود المحتاجين، وحملوا قضيتهم، ونددوا بمؤسسة الأحبار لأنها أهملت القيام بواجبها. شكل هؤلاء الهاسيديون «أي الأتقياء» خلايا منفصلة ومجموعات للصلاة كانت مستقلة عن الكنس «جمع كنيس». قدم البيشت نفسه إلى هذه الحلقات الهاسيدية في عام 1735، عندما أعلن نفسه أنه هو بعل شيم، وأصبح حبرهم(4).

لقد أحدث البيشت تحولاً كبيراً في الهاسيدية، فسعى إلى سحب السيطرة من الأحبار الفاسدين وركز اهتمامه على احتياجات الناس الروحية. وما أن حل عام 1750 حتى ظهرت الهاسيدية في Podolia، و Volhynia، وغالسيا، وأوكرانيا. وقد قدر مصدر معاصر أن البيشت كان لديه قبيل وفاته نحو /40.000/ شخص من أتباعه الذين كانوا يصلون في كنيس خاص بهم، منفصل عن الكنيس العام(5). وما أن جاءت بداية القرن الثامن عشر حتى سيطرت الهاسيدية على معظم التجمعات اليهودية في بولندا، وأوكرانيا، وشرق غالسيا، وكانت مؤسسة في مدن كثيرة في روسيا البيضاء، ورومانيا، وبدأت تتسرب إلى ليتوانيا.

أصبحت الهاسيدية حركة جماهيرية معارضة للمؤسسة الدينية، مثلها في ذلك

مثل بروتستانتية نيولايت. فشكل أتباعها تجمعاتهم الخاصة بهم، وكلاهما كانتا شعبيتين تنطويان على عوامل شعبية وفعلوا ـ ما فعله البروتستانت الراديكاليون ـ فعنفوا النخبة لاعتماد أفرادها على علمهم وتجربتهم اللاهوتية، كذلك شتمت الهاسيدية علم الأحبار بالتوراة القاحل. لقد أعلن البيشت أن الصلاة لها الأولوية على دراسة التوراة، فكانت هذه خطوة ثورية، لقد قبل اليهود ـ طوال قرون ـ سلطة الحبر بناء على معرفته بالتوراة، لكن طالما أن الأحبار قد انسحبوا من التعاطي مع المشكلات الاجتماعية الملحة للجماعة إلى النصوص المقدسة، فقد قام الهاسيديون بشجب هذا العالم المتفّه مع أنهم كانوا يدرسون النصوص المقدسة بطريقتهم الخاصة.

كانت بروتستانية نيولايت روحانية تحديثية، بينما كانت الهاديسية حركة إصلاحية محافظة بشكل نموذجي. كانت روحانيتها صوفية مبنية على رمز لوريا للجذوات الإلهية التي اختُزنت في المادة خلال الكارثة الأولى، لكن البيشت حوّل هذه الرؤيا المأساوية إلى تقدير إيجابي لكلية الحضور الإلهي في الوجود. فشرارة من الإلهي قد توجد في كل شيء. فلا وجود لمكان لا يكون الله فيه: لقد أصبحت الهاسيدية الأكثر اكتمالاً مدركة لهذا البعد الإلهي الخفي عن طريق القيام بتدريبات على التركيز والارتباط بالله في كل الأوقات. ما من نشاط مهما يكن دنيوياً أو شهوانياً غير مقدس. الله كان دائماً حاضراً، وموجوداً، ويمكن الإحساس به: عندما يأكل الهاسيدي، أو عندما يشرب، أو يمارس الحب، أو يدير عمله. يجب على الهاسيديين أن يظهروا وعيهم بهذا الحضور الإلهي. فمنذ البداية كانت صلاة الهاسيدي صاخبة ونشوية، وكانت تتخللها حركات غريبة عنيفة صممت كي تساعدهم على وضع ذواتهم ضمن إطار الصلاة، كانوا يصفقون، ويهزون رؤوسهم إلى الخلف والأمام، ويضربون الجدران بأيديهم، ويهزون أجسادهم. كان على الهاسيدي أن يتعلم أن وجوده كله يجب أن يكون مطواعاً للقوى الإلهية في بيئته مباشرة، مثل استجابة لهب شمعة لتذبذب الريح. كان بعضهم يتشقلب في الكنيس كي يعبر عن انعطاف الأنا في استسلامها الكلي لله[6].

تجديدات الهاسيدية لها جذورها في الماضي، وقُدّمت على أنها استعادة لحقيقة قديمة. زعم البيشت أنه تلقى علماً في الأسرار الإلهية على يد أحيجا شيلوه، معلم النبي إيليا، وأنه شخصياً كان يجسد روح إيليا[7]. كان البيشت وأتباعه يقرؤون الكتاب المقدس بالطريقة الصوفية القديمة، بدلاً من قراءته نقدياً، أو من أجل الحصول على معلومات، وجعلوا قراءتهم للتوراة ممارسة وتدريباً روحياً. كان البيشت يقول لتلاميذه

«سأعلمكم أفضل طريقة لتعليم التوراة. يجب ألا يشعر المرء بوعي ذاته على الإطلاق، بل يجب أن يكون مثل أذن مصغية تسمع عالم الصوت وهو يتكلم، لكنها لا تتكلم»[8]. كان على الهاسيدي أن يفتح قلبه للنص، وأن يجرد نفسه من الأنا. هذا التسامي للذات كان شكلاً من أشكال النشوة التي تتطلب تحكماً مضبوطاً بقدرات الهاسيدي العقلية، فكان ـ بذلك ـ شديد الاختلاف عن إحساس الإحيائيين الأمريكيين بالاستخفاف. لم يكن البيشت مهتماً بقراءة حرفية، بل نظر إلى ما وراء الكلمات في الصفحة، إلى الإلهي، تماماً كما علّم أتباعه النظر من خلال سطح العالم الخارجي، بالتالي يصبحون مدركين للحضور الإلهي الكامن فيه. هناك قصة تروى عنه عندما زاره دوف بير Dov ber (1710 ـ 1772) علّامة قبالي عيّن البيشت قائداً لحركة الهاسيدية. ناقش الرجلان نصاً للوريا حول الملائكة، فوجد البيشت التفسير الحرفي الذي قدمه دوف صحيحاً لكنه غير كافٍ. طلب منه أن يقف ـ احتراماً للملائكة ـ وما أن نهض دوف على قدميه «حتى عم النور في أرجاء المنزل، نار أضرمت حوله، وأحس كلاهما بحضور الملائكة الذين ورد ذكرهم في النص». قال البيشت لدوف «القراءة البسيطة هي كما تقول أنت، لكن طريقتك في الدراسة افتقرت إلى الروح»[9]، إنها قراءة عقلانية كلياً. فمن دون المواقف والتعابير المعتقدية للصلاة لن يتم دفع الهاسيدي إلى رؤيا الحقيقة الخفية التي أشار إليها النص.

كانت الهاسيدية ـ من نواح عديدة ـ هي النقيض لروح التنوير الأوروبية التي بدأت تصل إلى أوروبا الشرقية في نهاية حياة البيشت. بينما اعتقد الفلاسفة والعلماء أن العقل وحده يستطيع الوصول إلى الحقيقة، نجد أن البيشت طور حدساً صوفياً إلى جانب العقلاني. أنكرت الهاسيدية الفصل الذي قامت به الحداثة ـ أي فصل الدين عن السياسة، والمقدس عن الدنيوي، وتبنت تصوراً تقديسياً يرى القداسة في كل مكان. فبينما نزع العلم الحديث السحر عن العالم، ووجد الكون خالياً من الإلهي، كانت تقول الهاسيدية بمحايثة مقدسة، وبالرغم من أنها كانت حركة شعبية إلا أنها كانت خالية من أي شيء ديمقراطي. اعتقد الهاسيدي أن ليس بوسعه بلوغ الاتحاد بالله مباشرة. إنه سوف يجد الإلهي في شخص صدّيق أتقن شعوراً صوفياً بالله، وهذا كان خارج متناول معظم الناس[10]. بالتالي كان الهاسيدي معتمداً على صدّيقه اعتماداً كلياً، وقد أدان كانط هذا الموقف على أنه وصاية تافهة. وهكذا كانت الهاسيدية نقيضاً للتنوير، فرفض الكثيرون من أتباعها حركة التنوير عندما بدأت تتسرب إلى أوروبا الشرقية.

لم تعر مؤسسة الأحبار نظرة جدية إلى البيشت أثناء حياته، لكن قائد الهاسيدية

الجديد دوف كان شديد الاختلاف عن البيشت، وشهدت الحركة انتشاراً واسعاً تحت قيادته، وعندما وصلت إلى ليتوانيا حازت على اهتمام شخصية قوية هي إيليا بن سليمان زلمان Zalman (1720 - 1797) رئيس أكاديمية Vilna. لقد روعته الحركة الهاسيدية، خاصة الطعن في دراسة التوراة التي كانت ولعه الرئيسي. معرفته كانت شديدة الاختلاف عن دراسات الأحبار البولنديين التفصيلية الفاسدين، وكان يتمتع بمستوى صوفي عميق. فيروي أبناؤه عنه أنه كان قد اعتاد الدراسة طوال الليل واضعاً قدميه في وعاء فيه ماء جليدي كي لا ينام. فدراسة التوراة بالنسبة له كانت تدريباً أكثر عدوانية مما كانت لدى الهاسيديين. كان يطيب له ما أسماه «جهد» الدراسة، وكأنما هذا النشاط العقلي المركز كان يرميه في مستوى من الوعي جديد. وعندما كان ينام كانت التوراة تتخلل أحلامه فيشعر بصعود صوفي إلى الإلهي. وبذلك كانت دراسة التوراة مقابلة مع الإلهي. وقد شرح ذلك تلميذه الحبر حاييم فولز هاينر Volozhiner (1749 - 1821) «أن الذي يدرس التوراة يتواصل مع الله، لأن الله والتوراة هما واحد»[11]. لكن زلمان خصص وقتاً للدراسة الحديثة، فكان بارعاً في الفلك، وعلم التشريح، والرياضيات، واللغات الأجنبية. فقد وجد الهاسيدية هرطقية ومبهمة وعويصة. وهكذا نشأ صراع حاد بين أنصار زلمان الذين أسماهم أنصار زلمان Misnagdim «أي الخصوم»،وكانوا يؤدون شعائر الحداد أحياناً عندما يتحول أحدهم إلى الهاسيدية، وكأنه قد مات، أما الهاسيديون فلم يعدّوا خصومهم يهوداً حقاً. وقام زلمان في عام 1772 بتحريم هاسيدية ڤيلنا و برودي، ويقال إن صدمة هذا التحريم قتلت دوف بير.

ففي نحو نهاية حياة زلمان سعى الحبر شينو زلمان Zalman (1745 - 1813) زعيم هاسيدي في أوكرانيا وروسيا البيضاء إلى التوصل إلى مصالحة، لكن الأستاذ زلمان رفض التحدث إليه. ونشر كتاب زلمان /تانيا/ ألهمهم بإصدار تحريم جديد. كان زلمان يطور نوعاً جديداً من الهاسيدية يعرف باسم هاباد Habad، كانت أقرب بكثير إلى الروحانية لدى الخصوم، لأنه جعل التفكير العقلاني نقطة الانطلاق للبحث الروحاني. كان زلمان منفتحاً أيضاً على بعض مثل التنوير العليا، التي حاول أن يوائمها ضمن إطار صوفي. لقد اعتقد أن قدراتنا العقلانية وحدها غير قادرة على اكتشاف الله. فإذا ما اعتمدنا على حواسنا فقط ـ كما طالبنا العلماء والفلاسفة ـ فإن العالم سوف يبدو خالياً من الإلهي. لكن بوسع المتصوف أن يستخدم قدراته الحدسية بغية النفاذ إلى حالة من الفهم مختلفة تكشف عن الحضور الإلهي الملازم لجميع الظواهر. لم يكن زلمان معارضاً للعقل، بل كان يجعل الغاية المحافظة القديمة القائلة بأن التفكير العقلاني لم يكن الشكل الوحيد

للإدراك، بل يجب أن يعمل العقل والحدس الصوفي معاً يداً بيد. فعندما انخرط اليهود في تفكير عقلاني، وفي دراسة الموضوعات الدنيوية الحديثة أصبحوا مدركين لمحدودية عقولهم، ومن ثمّ سعوا إلى تجاوزها من خلال صلاة نشوية[13]. لقد شجع زلمان أتباعه أن يدفعوا أنفسهم إلى داخل إحساس بالتسامي من خلال القيام بحركات عنيفة كان قد أدخلها البيشت. وزلمان شخصياً كان يتدحرج على الأرض حتى يدخل في حالة النشوة، وكان يرقص رقصاً عنيفاً مثل سائر أتباعه[14]. لكن هذه النشوة كانت متجذرة في الدراسة والتركيز المنضبط. لقد تلقى أتباعه تدريباً على السيطرة على ذواتهم اللاشعورية عن طريق النزول إلى ما هو أعمق داخل عقولهم حتى يتلقوا حضوراً مقدساً في قاع كيانهم، مثلهم في ذلك مثل المتصوفين في جميع التراثات الكبرى.

لكن النزاع بين الهاسيديين والخصوم ما لبث أن تصاعد. وأُودع زلمان سجن سان بطرسبورغ لسنوات عندما وشى به أحد الخصوم لدى السلطات الروسية على أنه مثير للمشاكل. لكن هذا العداء بدأ يخمد بحلول السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، بعد أن أدرك الفريقان أن هناك ما يخافانه من الآخرين أكثر من وجود ما يخافانه من بعضهما، بالتالي كان ينبغي أن يوحدا جهودهما لمواجهة هذه التهديدات الجديدة. كانت حركة التنوير اليهودية Haskalah التطور المقلق، التي بدأت تتسلل إلى اليهودية في أوروبا الشرقية، والتي بدت هرطقية لكلا الفريقين السابقين على السواء.

أسس موسى مندلسون (1729 - 1786) حركة التنوير هذه، الابن اللامع لعلامة توراتي فقير في ديساو في ألمانيا، قام في سن السابعة عشرة بالالتحاق بمدرسه المفضل في برلين حيث وقع في حب العلم الدنيوي الحديث، فأتقن الألمانية بسرعة مذهلة، والفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية، والرياضيات والفلسفة. كان تواقاً إلى المشاركة في حركة التنوير الألمانية، فأصبح صديقاً شخصياً لكانط، وأمضى وقت فراغه كله في الدراسة. كان كتابه الأول فيدون Phaedon/ 1767 محاولة لإثبات خلود الروح على أسس عقلانية ولم يقدم أي شيء يهودي في كتابه هذا. وجد مندلسون نفسه مجبراً على الدفاع عن اليهودية عندما وجد عداء حركة التنوير للدين اليهودي. ففي عام 1769 تحدى يوهان غاسبار لافاتر Lavater - قسيس سويسري - مندلسون بأن يدافع عن اليهودية علناً - إذا لم يستطع دحض البراهين الفعلية للمسيحية - وأعلن أن مندلسون يجب أن يخضع للتعميد. تضايق مندلسون من المعاداة للسامية في كتيب ألفه موظف بروسي هو كريستيان فيلهلم فان دوم Dohm/ في التحسينات المدنية لظروف اليهود

/1780، فمن أجل العمل بفعالية وتنافس في العالم الحديث يجب على الأمة أن تعبئ مواهب أكبر عدد ممكن من الناس، وهذا يعني تحرير اليهود وإدماجهم في المجتمع أكثر، ويجب أن يمنحوا شرف المواطنة وأن يسمح لهم أن يتبؤوا وظائف عامة. الافتراض الكامن وراء ذلك هو أن اليهود كانوا مذمومين وأن دينهم كان بربرياً.

شعر مندلسون أنه مضطر للرد وفي عام 1783 نشر كتابه/ أورشليم، بخصوص السلطة الدينية واليهودية/. كانت حركة التنوير الألمانية إيجابية تجاه الدين، وبدا أن مندلسون يشترك في الإيمان الإلحادي نفسه مثل لوك، علماً أن من الصعب التعرف عليه كيهودي. اعتبر مندلسون أن وجود الله الرحيم هو مسألة إدراك سليم، لكنه أصر على أن العقل يجب أن يسبق الإيمان. وتقبل سلطة الكتاب المقدس بعد إثبات حقيقته عقلانياً. بالطبع، عكس موقفه هذا أولويات الإيمان المحافظ التقليدي الذي رأى أنه من البديهي أن ليس بوسع العقل إثبات حقيقة من نوع الأساطير الموجودة في الكتب المقدسة. ونادى مندلسون بفصل الكنيسة عن الدولة، وجعل الدين مسألة خاصة، وهذا الحل كان جذاباً جداً لليهود الذين كانوا يتوقون إلى رمي قيود الغيتو، والانخراط في التيار الرئيسي للحضارة الأوروبية. فعن طريق جعل الإيمان شأناً خاصاً أصبح بوسعهم أن يصبحوا أوروبيين صالحين مع الاحتفاظ بيهوديتهم. لقد أكد مندلسون أن اليهودية كانت ديناً عقلانياً مناسباً لطبع الأزمنة، وأن عقائدها مبنية على العقل. فعندما تجلى الله لموسى على جبل سيناء أحضر للشعب اليهودي شريعة، وليس مجموعة معتقدات. بالتالي اليهودية معنية فقط بالأخلاقية والسلوك الإنسانيين، وتركت عقول الناس حرة تماماً. لقد بدا أن مندلسون كان على دراية قليلة بالعامل الصوفي والأسطوري في اليهودية. هذه المحاولة التي قام بها لجعل اليهودية مقبولة في العالم الحديث من خلال إلباسها في قالب عقلاني كان غريباً عنها، مثلما كان غريباً عن معظم الأديان.

بطبيعة الحال، كانت أفكار مندلسون بمثابة لعنة للهاسيديين والخصوم في أوروبا الشرقية، ولمعظم اليهود المتعصبين في العالم الغربي، لقد لُعِنَ مثلما لُعِنَ اسبينوزا، هرطوقي تخلى عن الدين ومضى إلى الأغيار، مما سبب الأسى له. فعلى الرغم من أنه وجد أن معظم التراث اليهودي غير معقول وغريباً، إلا أنه لم يكن يود ترك الإله اليهودي، أو هويته اليهودية. كان لمندلسون عدد كبير من الأتباع. فمنذ قصة شبتاي زيفي، أظهر يهود كثيرون توقهم إلى تجاوز انتقاد اليهودية التقليدية التي وجدوها مقيدة لهم. كان يسعدهم اتباع نموذج مندلسون: الاختلاط بمجتمع الأغيار، ودراسة العلوم الجديدة، والاحتفاظ بدينهم كشأن شخصي محض. لقد كان مندلسون أحد الأوائل

الذين ساهموا في رسم طريق إلى خارج الغيتو في أوروبا الحديثة التي لم تجبر اليهود على التخلي عن دينهم وميراثهم الثقافي الخاص بهم.

بالإضافة إلى الانخراط في الحياة الفكرية لحركة التنوير بدأ بعض هؤلاء اليهود المستنيرين بدراسة تراثهم من منطلق علماني أكثر. وسيقوم بعضهم باستكشاف علمي حديث للتاريخ اليهودي، بينما بدأ آخرون يستخدمون العبرية في دراساتهم وكتاباتهم، اللسان المقدس الذي كان يحتفظ به اليهود المتزمتون للصلاة وأعمال التقوى. بدأ هؤلاء المستنيرين بخلق أدب عبري جديد، وبذلك علمنوا هذه اللغة المقدسة. كانوا يحاولون إيجاد طريقة حديثة ليكونوا يهوداً يتخلون فيها عما عدّوه خرافات الماضي، وليجعلوا اليهودية تحظى بالقبول في مجتمع مستنير.

قدرتهم على المشاركة في تيار الحضارة الرئيسي كانت محدودة جداً بسبب القيود المفروضة عليهم من الخارج: لم ينل اليهود اعترافاً قانونياً من قبل الدولة، ولم يكن في وسعهم المشاركة في الحياة السياسية، ورسمياً كانوا مايزالون سلالة منفصلة. مع ذلك كانت لدى المستنيرين اليهود آمال كبيرة في حركة التنوير. لقد رأوا أن حق المواطنة قد منح لليهود في الدولة العلمانية بعد الثورة الأمريكية، وعندما تسلم نابليون بونابرت - حاكم مشبع بروح التنوير - زمام السلطة في فرنسا، وبدأ ببناء إمبراطورية جبارة، بدا لهم أن اليهود سينالون المساواة والاحترام في أوروبا أيضاً.

الحرية كانت صرخة المعركة للثورة الفرنسية، وكانت كلمة السر في حكومة نابليون في فرنسا، لقد أعلن نابليون أن يهود فرنسا سوف يصبحون مواطنين في الجمهورية، وكان هذا مصدر بهجة لا تصدق لليهود الذين كانوا يتوقون إلى الهروب من الغيتو. وفي 29 تموز من عام 1806 دُعي رجال الأعمال والمصرفيون، والأحبار اليهود إلى فندق في فِلْ في باريس، وأقسموا على الولاء للدولة. وما أن مضت بضعة أسابيع حتى دعا نابليون مجموعة من اليهود المرموقين إلى اجتماع أسماه المجمع المقدس العظيم فكان المجلس المؤتمر اليهودي الذي لم ينعقد منذ تدمير الهيكل في أورشليم عام 70 ق.م. كان على المندوبين إعطاء الموافقة الدينية على قرارات المجلس السابق، فشعر اليهود بالنشوة، وأعلن الأحبار أن الثورة الفرنسية «الشريعة الثانية من جبل سيناء»، «خروجنا الحديث»، «العصر المسيحي المنتظر قد وصل مع هذا المجتمع الجديد. الحرية، المساواة، والإخاء»[15]. وبينما كانت جيوش نابليون تكتسح أوروبا كانت هذه المبادئ تدخل إلى كل بلد كانت تحتلها جيوشه: هولندا، إيطاليا، إسبانيا، البرتغال وبروسيا، وبالتالي كانت كل إمارة مجبرة على تحرير اليهود فيها.

لكن حتى أثناء المجلس الأول عام 1806، العداء الذي كانت تكنه حركة التنوير للشعب اليهودي طفا إلى السطح في خطاب هجومي شنه لويس كونت مولي Mole مفوض نابليون. لقد سمع أن المرابين اليهود كانوا يهربون من التجنيد الإجباري، ويحتالون على السكان. كانت أمام المندوبين اليهود إلى المجلس مهمة إعادة تفسير ذلك الإحساس بالأخلاقية المدنية الذي فقده اليهود خلال قرون طوال من «وجود مهين»[16]. ففي 17 آذار 1808 فرض نابليون قيوداً اقتصادية على اليهود أسموها لاحقاً «المراسيم المشؤومة». فخلال السنوات الثلاث قُيِّدت حركة اليهود، وأبيدت آلاف الأسر اليهودية. وقد كتب المؤرخ الأمريكي نورمان كانتور Cantor أن نابليون عرض على اليهود «صفقة فاوستية». كان عليهم بيع روحهم اليهودية مقابل الانعتاق[17]. فعلى الرغم من حديثها عن الحرية كانت الدولة المركزية الحديثة غير قادرة على التسامح في مخالفات ذاتية، مثل مخالفات الغيتو. كان يتوجب على الدولة المستنيرة أن تكون قانونياً وثقافياً منسجمة، وكان اليهود يمثلون مشكلة ينبغي حلها بطريقة عقلانية. يجب أن يتم استيعابهم كفرنسيين بورجوازيين وأن عليهم التخلي عن أسلوبهم الحياتي المنعزل، وخصخصة دينهم: أي إن اليهود بصفتهم يهوداً كان عليهم أن يتلاشوا.

أصبح الحل الفرنسي أنموذجاً لانعتاق اليهود في بقية أوروبا. فالتسامح الجديد كان يمثل تحسناً عن الفرز القديم، لكنه كان النتيجة لنزعة مثالية نبيلة لحركة التنوير. لكن لاحتياجات الدولة براغماتية مماثلة أدت إلى قبول دستوري بالتعددية في الولايات المتحدة. كان على الحكومة أن تستجيب بفعالية لتحدي العالم الحديث، وبناء مجتمع مزدهر، بالتالي كان عليها استخدام جميع الموارد البشرية المتوافرة لديها. فمهما كان الدين الرسمي للدولة، كانت الدولة بحاجة لليهود والبروتستانت والكاثوليك، والعلمانيين في خططها الصناعية والاقتصادية الجديدة. كان اليهود مرغوبين في مجال العمل، وكانوا يعدّون أساسيين في ذخيرة مصلحة الدولة[18].

لكن التحيزات القديمة بقيت، على أية حال. فالحقوق التي منحت لليهود سُحبت بعد هزيمة نابليون في واترلو عام 1815، وانهيار امبراطوريته، ما عدا فرنسا وهولندا. لقد سيق اليهود إلى الغيتو، وعادت القيود القديمة، ووقعت مذابح جديدة، بيد أن احتياجات الدولة الحديثة أجبرت الحكومات - حكومة تلو أخرى - على منح اليهود المواطنية التامة شرط قبولهم بالصفقة الفاوستية، لقد عرفت الدول التي منحت المساواة والمواطنية والازدهار إلى اليهود مثل بريطانيا، وفرنسا، وهولندا، والنمسا، وألمانيا. بينما الدول الشرقية التي لم تتحول إلى الديمقراطية، وحصرت مزايا الحداثة في نخبة بقيت متخلفة.

وما أن حل عام 1870 حتى كان انعتاق اليهود قد أنجز في أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية وروسيا حيث استخدمت الحكومات أساليب قسرية أكثر لإلغاء نزعة الانعزال اليهودية، كان ملايين اليهود مغربين عن الدولة الحديثة، وفي موجة تحدٍ تعلقوا بتراث الهاسيدية والأحبار.

لكن في السنوات الأولى بعد أن سحبت حقوق المواطنة شعر العديد من الشبان اليهود أنهم أصبحوا مشلولين وأنهم قد تعرضوا للخيانة. لقد تلقوا تعليماً علمانياً جيداً، وكانوا على استعداد للمشاركة في المجتمع الحديث، لكنهم تعرضوا للمنع من القيام بذلك. لقد أوضح مندلسون لهم طريق الخروج من الغيتو، ووعدهم نابليون بالحرية، بالتالي لم يكونوا قادرين على العودة إلى أسلوب الحياة التقليدية. وسط هذا الإحباط تحول يهود كثيرون إلى المسيحية في ألمانيا كي يندمجوا مع تيار الحضارة الرئيسي، بينما أصبح آخرون على قناعة أن بقاء اليهودية يتطلب قيامهم بفعل عنيف لمنع هذا السيل من التحول إلى المسيحية. أدى هذا إلى نشوء حركتين في ألمانيا، ولكليهما جذور في حركة التنوير اليهودية. لقد اعتقد اليهود المستنيرون أن بوسعهم العمل كجسر بين الغيتو والعالم الحديث. كانوا يجيدون الألمانية، ولديهم أصدقاء أغيار، وفي ظاهر الأمر بدوا متناغمين تماماً مع الأسلوب الأوروبي في الحياة. فقرر بعضهم إحداث إصلاح في دين اليهودية بحيث يتناسب وييسر أكثر مع العالم الحديث.

بدأت هذه اليهودية المصلحة حركة براغماتية كلياً تقريباً، وكانت توجه بمبادئ اللوغوس كلياً. هدفها الفعلي كان إلغاء النزعة الأسطورية اليهودية. لقد اعتقد إسرائيل جاكوبسون (1768 - 1828) أنه إذا ما اتخذت اليهودية مظهراً أقل غرابة للشعب الألماني، فإن ذلك سوف يؤدي إلى فرض الانعتاق اليهودي. فأسس مدرسة في سيسن seesn بالقرب من جبال غارز Garz، يدرس الطلاب فيها مواد علمانية إلى جانب دراسة مواد يهودية، كما افتتح كنيساً بدت العبادة فيه بروتستانتية أكثر مما بدت يهودية. واللغة المستخدمة للصلاة فيه هي اللهجة المحلية عوضاً عن العبرية، وأدخل جوقة دينية للإنشاد، وجوقة مختلطة، والموعظة باللغة الألمانية، واتخذت أهمية أكبر في مراسم الصلاة أكثر مما كانت من ذي قبل، كما تم تقليل الشعائر التراتية كثيراً. وفي عام 1815 قام جاكوبسون، ورجل عادي آخر بنقل هذه العبادة المحدّثة إلى برلين حيث افتتحا ما أسمياه «معابد» خاصة كي يميزوها عن الكنس النظامية. وفي عام 1817 أسس إدوارد كلي Kley معبداً جديداً في هامبورغ، كانت الإصلاحات فيه أكثر ثورية. لقد تم استبدال صلاة تحتفي بأخوة البشر جميعاً بالصلوات التي ترجو مجيء المسيا المنتظر

والعودة إلى صهيون: كيف بإمكان اليهود الصلاة من أجل استعادة دولة مسينية في فلسطين في الوقت الذي يريدون فيه أن يصبحوا مواطنين ألماناً؟ وبحلول عام 1822 كانت مراسم الإقرار Confirmation تقام على الأسلوب البروتستانتي للفتيات والصبيان، وتم التخلي عن الجلوس المنفصل للرجال والنساء أثناء الصلاة. أدان أحبار هامبورغ حركة الإصلاح هذه، وتمكنوا من إقفال معابد برلين بعد مناشدتهم الحكومة البروسية القيام بذلك[21]. أدى ذلك إلى تحول شبان يهود كثيرين إلى المسيحية. لكن معبد هامبورغ بقي مفتوحاً، وأسست معابد جديدة في لايبزغ وفيينا، والدانمارك وفي أمريكا، أسس الكاتب المسرحي إسحاق هاربي Harby معبداً على الطريقة الإصلاحية في تشارلستون، وسوف يصبح الإصلاح ذا شعبية كبيرة بين اليهود الأمريكيين. كما تبنت نسبة كبيرة من الكنس/ 200 كنيس في الولايات بعض ممارسات الإصلاح على الأقل[22]. هذه اليهودية المُصلحة كانت تنتمي إلى العالم الحديث كلياً، كانت عقلانية براغماتية ومتجهة إلى جعل الدين شأناً شخصياً.. كانت رغبة قوية تحدو المصلحين إلى القيام بقطيعة مع المعتقدات وأشكال التقوى التقليدية. فبدلاً من رؤية النفي كبلاء وجودي، شعر المصلحون أنهم في وطنهم، وطوروا يهودية كدين مشبع بجميع مزايا الحداثة: ديناً عقلانياً، وتحررياً، وإنسانياً، وعلى استعداد للتخلي عن نزعة الاستغراق في تفاصيل قديمة، كي يصبح ديناً عالمياً[23]. لم يكن لدى المصلحين وقت لما هو غير عقلاني أو صوفي أو باطني. فإذا كانت العقائد والقيم القديمة تمنع اليهود من المساهمة في الحياة الحديثة فلا بد من استئصالها. كانت اهتمامات المصلحين عملية تماماً، لكن مع حلول عام 1840 كانت حركة الإصلاح قد بدأت تجذب إليها علماء وأحباراً تحملوا مشقة دراسة نقدية للتاريخ اليهودي: ليوبولد زونز zunz (1794 - 1886)، وزخريا فرانكيل (1801 - 1875)، وناخمان كروخمال (1785 - 1840)، وابراهام جيجر (1810 - 1874) أخضعوا المصادر المقدسة لليهودية لطرق البحث العلمية، وشكلوا مدرسة تعرف باسم «علم اليهودية» التي تأثرت بفلسفتي هيغل وكانط. لقد قالوا إن اليهودية ليست ديناً موحى مرة وإلى الأبد، بل تطور بطيء ليصبح أكثر عقلانية ووعياًللذات في هذه السيرورة. فالتجارب الدينية التي عُبّر عنها حتى الآن في رؤى بالإمكان صياغتها مفهومياً، وبالإمكان فهمها عن طريق الفكر النقدي[24]. بكلمات أخرى، لقد تحوّل الأسطوري إلى لوغوس.

حاول العلماء إقامة توازن دقيق بين شتى المواقف اليهودية. لقد وافق كروخمال وفرانكيل التقليديان على أن التوراة قد أوحيت لموسى مرة وإلى الأبد على جبل سيناء،

لكنهما أثارا سخط المحافظين بإنكارهما المصدر الإلهي للـ Halakhah، التطور الهائل، والشرح المفصل للشريعة اليهودية المستند إلى التوراة. قال فرانكيل إن هالاكهاه كانت من وضع الإنسان، أي نتاج العقل، وبالتالي بالإمكان تغييرها كي تلبي احتياجات العصر، وقال كروخمال إن التاريخ اليهودي يوضح أن اليهودية قد استعارت أفكاراً من ثقافات أخرى مكنتها من البقاء. لذلك ليس هناك سبب يمنع اليهود من دراسة العلم الحديث وتبني بعض من قيمه الجديدة. لقد كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لمنع اليهود من اعتناق المسيحية كي ينعموا بمزايا وتحدي المجتمع الحديث. كما اعتقد جيجر أن مندلسون قد دشن حقبة يهودية جديدة، فاليهودية المُصْلحة ستحرر الدين من خلال إعطائه حقنة صحية من فلسفة التنوير.

لكن مدرسة «علم اليهودية» كانت تنتقد الإصلاح أحياناً. فكروخمال ـ مثلاً ـ كان يهودياً ملتزماً ومخلصاً للشعائر القديمة التي كان يلغيها المصلحون. كما اعتقد فرانكيل وزونز أن الإلغاء الإجمالي للتراث ينطوي على خطر كبير. ففي عام 1849 كتب زونز مقالة مفادها أن اليهودية من دون شعائر سوف تنحط إلى نظام مكون من عقائد مجردة. لقد استطاع أن يقدر الأهمية الحاسمة التي يلعبها المعتقد، وهذه الأهمية جعلت أساطير الدين وعقائده مفهومة. كما تمكن فرانكيل من رؤية أهمية الطقسي في مساعدة الناس على خلق المواقف الروحية الصحيحة. وكان يخشى من أن المصلحين قد أصبحوا عقلانيين جداً لدرجة أنهم كانوا يفقدون الصلة مع مشاعرهم. فالعقل وحده لا يستطيع إشباع المشاعر، أو أن يولد البهجة والسرور اللذين كانت اليهودية التقليدية قادرة على إلهامهما. فإلغاء الشعائر القديمة المعقدة لعيد الفصح، أو حذف كل ذكر لعودة مسينية إلى صهيون كان أمراً خاطئاً، ذلك لأن هذه الصور قد شكلت الوعي اليهودي، وساعدتهم على تنمية إحساس بالرهبة، وعلى أن يجدوا الأمل وسط ظروف لا تطاق[25]. فإدخال بعض التغيير كان أمراً ضرورياً بكل تأكيد، لكن المصلحين بدوا ـ في أغلب الأحيان ـ غير حساسين تجاه دور العاطفة في العبادة. لكن زونز وفرانكيل كانا واعيين لدور المكون الأسطوري الأساسي للدين، لذا لم يشاركا الميل الحديث إلى رؤية العقل وحده على أنه بوابة العبور إلى الحقيقة، لكن جيجر كان عقلانياً جداً، وكان يؤيد إدخال إصلاحات حاسمة. لكن، مع مرور السنين أدرك المصلحون اليهود الحكمة من اهتمامات فرانكيل وزونز، فعادوا إلى إدخال بعض الممارسات التقليدية بعد أن وجدوا أنه من دون عامل صوفي محفز فإن الدين والعبادة يفقدان روحهما.

كان المصلحون وعلماء مدرسة «علم اليهودية» منشغلين ببقاء دينهم في عالم ـ

مهما بدا متسامحاً ـ بدا منكباً على تدميره. فبينما كانوا يشاهدون إخوتهم اليهود يندفعون إلى جرن المعمودية، انشغلوا بعمق من أجل مستقبل اليهودية، وشعروا بالإحباط من إيجاد سبيل لضمان استمرارية وجود اليهودية. وسوف نجد أن متدينين كثيرين في العالم الحديث قد شاركوهم هذا القلق. ففي الأديان الوحدانية الثلاثة كان هناك ضيق متكرر من أن الدين التقليدي في خطر قاتل. فالخوف من الانقراض هو واحد من أكثر الهواجس البشرية عمقاً، وأدى هذا الخوف إلى ظهور حركات دينية كثيرة في العالم الحديث. لقد أمسكت الروح العلمانية بالمبادرة وكانت العقلانية المهيمنة تصبح أكثر عداء للدين، فازداد دفاع المتدينين عن الدين، وكانت روحانيتهم قتالية أكثر.

لكن ما أن حلت بداية القرن التاسع عشر حتى بدأ اليهود التقليديون ـ الذين أسماهم المصلحون «المؤمنين القدامى» يشعرون أنهم محاصرون. فحتى بعد الانعتاق استمروا بالعيش وكأن أسوار الغيتو ماتزال في أماكنها. لقد استغرقوا كلياً في دراسة التوراة والتلمود، وأصروا على وجوب تجنب الحداثة لأنها غير منسجمة مع اليهودية، كما كانوا يعتقدون. أحد الناطقين البارزين باسمهم هو الحبر موسى صُفير من برسبورغ (1763 ـ 1839) كان معارضاً لأي تغيير أو تعديل نحو الحداثة. الله لم يتغير، وطلب من أبنائه عدم قراءة كتب مندلسون، ورفض السماح لأي تغيير أو تعديل نحو الحداثة. ورفض السماح لهم بتلقي تعليم علماني، أو المشاركة في مجتمع حديث بأي شكل من الأشكال[26]. الانسحاب كان استجابة فطرية، لكن محافظين آخرين شعروا بضرورة القيام بموقف إبداعي أكثر تجاه خطر التأثيرات العلمانية العقلانية.

في عام 1803 قام الحبر حاييم فولزهاينر بخطوة حاسمة سوف تحدث تحولاً في الروحانية اليهودية التقليدية عندما أسس مدرسة دينية في ليتوانيا، أي يشيفوت جديدة، كانت قد تأسست في القرن التاسع عشر في أجزاء أخرى من أوروبا الشرقية في كل من مرتزل، وسلوهودكا، ولوماز، ونوفوغروك. كلمة يشيفا عبرية تعني «الجلوس» عبارة عن غرف صغيرة خلف الكنيس حيث يدرس الطلاب التوراة والتلمود، وتديرها الجماعة المحلية. لكن في فولزهاين كانت شيئاً مختلفاً كلياً. فإليها أتى مئات من الطلاب الموهوبين من أرجاء أوروبا للدراسة على أيدي خبراء مشهورين عالمياً. كان المنهاج ثقيلاً، وكانت الساعات طويلة، ولم يكن القبول فيها سهلاً. علّمَ الحبر حاييم التلمود وفقاً للطريقة التي تعلمها من غاون Gaon محللاً النص، ومشدداً على أهمية الاتساق المنطقي، لكن بأسلوب كان يؤدي إلى مقابلة روحانية مع الإلهي. لم تكن مجرد تعلم حول مسائل التلمود، فطريقة التعلم الحفظي بالتكرار، والتحضير، وإجراء

مناقشات حيوية لم تكن تقل أهمية عن أي نتيجة نهائية يُتوصّل إليها في الصف، لأن هذه كلها كانت أحد أشكال الصلاة، وطقساً كان يمد الطالب بإحساس بالمقدس. لقد كانت وجوداً مكثفاً. الشبان في عزلة كما في دير، وتُشكّل حيواتهم الروحية والفكرية من قبل Yeshiva. كانوا منفصلين عن أسرهم وأصدقائهم، ومستغرقين كلياً في عالم الدراسة اليهودية. كان يسمح لبعض الطلاب أن يمضوا وقتاً يسيراً على الفلسفة الحديثة أو الرياضيات لكن هذه المواد كانت تُعدّ ثانوية، وسرقة من الوقت المخصص لدراسة التوراة[27].

الغاية من يشفوت الجديدة كانت مواجهة التهديد الذي كانت تمثله الهاسيدية، الياشفوت كانت مشاريع مصممة لإعادة إدخال الدراسة المتمعنة للتوراة. لكن مع مرور هذا القرن أصبحت حركة التنوير اليهودية تمثل ويحس بها اليهود أنها أكثر من مجرد خطر، فبدأ الهاسيديون والخصوم بضم القوى ضد المستنيرين اليهود الذين كانوا ينظرون إليهم كنوع من حصان طروادة، أي يجلبون شرور الثقافة العلمانية إلى داخل أسوار التجمعات اليهودية، فكان إبعاد هذا الخطر أمراً حاسماً، لأن دراسة التوراة فقط بوسعها منع تعرض اليهودية الحقة إلى الانقراض.

ولسوف تصبح الـ يشيفا المؤسسة المحددة لأصولية متشددة جداً سوف تنشأ في القرن العشرين، لقد كانت المظاهر الأولى لهذا النمط من التدين المحارب، وبوسعنا أن نتعلم دروساً هامة منه. فالأصولية ـ سواء كانت يهودية، أم مسيحية، أم إسلامية ـ قلما تنشأ كمعركة مع عدو خارجي، هذا العدو الخارجي ـ في حالة فولزهاين ـ كانت الثقافة الأوروبية غير اليهودية. فعادة تبدأ كصراع داخلي يحارب فيه التراثيون الذين يقدمون تنازلات كثيرة إلى العالم الدنيوي، كما يعتقدون. فالأصولي سوف يرد غريزياً ـ غالباً ـ على الحداثة الداهمة عن طريق خلق تحويطة من دين نقي، مثل يشيفا. وهذا يعتبر نقطة علام للانسحاب من العالم الذي لا رب له إلى جماعة منغلقة على ذاتها حيث يحاول المؤمن إعادة تشكيل الوجود في تحدٍ للتغيرات الحاصلة في الخارج. فالأصولية بالأساس هي حركة دفاعية. فضمن هذا الانسحاب طاقة كامنة لهجوم مضاد في المستقبل. التجمعات المحلية المغايرة كهذه تساعد على خلق ثقافة مناهضة، هي بديل للمجتمع الحديث. فأصبح زعيم اليشيفا يمارس تأثيراً هائلاً على طلابه، فأخذ يطالب بانصياع مطلق لأوامر التراث التي تضع قيداً على قدرتهم الإبداعية، ومقدرتهم على التفكير الأصيل. وبذلك أنشأت اليشيفا روحاً عامة كانت خصماً مباشراً للروح الحداثية بتأكيدها على الاستقلال والتجديد.

الغاية الرئيسية من فولزهاين وأختها يشفوت ليس خوض معارك مع الثقافة العلمانية الأوروبية بل هي صيانة أرواح شبابها من خلال تعمقهم في تراثات العالم القديم. وهنا تكمن مفارقة سوف تتكرر كثيراً في تاريخ النزعة الأصولية. فعلى الرغم من ارتباط هاتين الحركتين بالروح المحافظة إلا أنهما كانتا أساساً حديثتين ومؤسستين تحديثيتين، من خلال التزامهما بمركزية وعقلنة دراسة التلمود. ومجرد وجودهما يضمن إمكانية الاختيار. فأسلوب الحياة التقليدي في الغيتو كان غير قابل للتغيير، فقيمه وعاداته كانت تمارس من دون تساؤل. فما من أسلوب آخر كان ممكناً بالنسبة لليهود، لكن الآن أصبح على اليهودي القيام باتخاذ قرار واعٍ مثل أن يدخل مؤسسة مثل Volozhin، مؤسسة طوعية(28). فحتى عندما كان الأصوليون ضد الحداثة كان إيمانهم بدرجة ما حديثاً وتجديدياً.

حاول يهود آخرون السير في مسار وسط. ففي عام 1851 طلب أحد عشر عضواً في تجمع فرانكفورت ـ الذي كانت تهيمن عليه حركة الإصلاح في ذلك الوقت ـ من البلدية أن تسمح لهم بتأليف جمعية دينية خاصة بهم، ودعوا صموئيل رافاييل هيرش Hirsh (1808 ـ 1888) كي يصبح حبراً عليهم. أسس هذا الحبر مدرستين ثانوية والأخرى ابتدائية، والمواد التي كانت تدرس فيهما كانت مواد يهودية إلى جانب مواد علمانية، وذلك بمساعدة مالية من عائلة روتشيلد. لقد توصل هيرش إلى أن اليهود في وجودهم في الغيتو قد أهملوا دراسة الفلسفة والطب والرياضيات. ففي الماضي لعب مفكرون يهود دوراً ريادياً في الحياة الفكرية لتيار الثقافة الرئيسي، ولاسيما في العالم الإسلامي. في الغيتو، كان اليهود منعزلين عن الطبيعة؛ وأهملوا ـ عنوة ـ دراسة العلوم الطبيعية. كان هيرش مقتنعاً بأن اليهودية ليس لديها سبب يجعلها تخاف من الاحتكاك بالثقافات الأخرى. وأنه ينبغي على اليهود أن يتبنوا الكثير من التطورات الحديثة قدر ما يستطيعون، من دون أن يصبحوا من محطمي عبادة الأيقونات كما كان المصلحون(29). نشر هيرش كتاباً /تسعون رسالة لابن عوزيل Ben Uzziel/ 1836 الذي جُعل موجهاً محركاً لالتزام أكثر تشدداً، مع أنه وجه اللوم إلى التراثيين المتشددين الذين تجنبوا الحداثة من أجل الانتشار الواسع لاعتناق المسيحية والإصلاح. كما أنه لم يشاركهم حرفيتهم الأصولية. كان يعتقد أنه ينبغي على اليهودي أن يفتش عن المعنى الداخلي الكامن في الوصايا من خلال دراسة دقيقة، وبحث معمق. فالشرائع التي فقدت معناها عقلانياً، بإمكانها أن تلعب دور مذكّر. فممارسة الختان على سبيل المثال كانت تستحضر في الذهن واجب الحفاظ على طهارة الجسد، ومنع خلط اللحم

والحليب كان يجسد الحاجة إلى صيانة التراتب الإلهي في الخليقة. يجب الالتزام بجميع الشرائع لأنها تبني الشخصية، فمن خلال جعل اليهود مقدسين يمكنهم ذلك من تأدية رسالتهم الأخلاقية إلى البشرية. طريق هيرش الوسطي أصبح يعرف بالأرثوذكسية المحدثة في العالم الحديث. فبينما كان اليهود ـ فيما مضى ـ يتبنون التراث بطريقة بدهية، أصبح عليهم أن يكافحوا ويجادلوا كي يصبحوا مؤمنين.

أما في مصر وإيران فقد مر المسلمون بتجربة مختلفة كلياً عن تجربة الغرب التحديثية. لقد دشن غزو نابليون لمصر عام 1798 عهداً جديداً في علاقات الشرق بالغرب. كانت خطته ترمي إلى تأسيس قاعدة في السويس يستطيع منها أن يعترض الطريق البحرية لبريطانيا إلى الهند، وربما مهاجمة الإمبراطورية العثمانية من سوريا. فهذا يعني أن مصر وفلسطين أصبحتا مسرحاً لأحداث الحرب الدائرة بين إنجلترا وفرنسا من أجل السيطرة العالمية، لقد كانت لعبة القوة الأوروبية. لكن نابليون قدَّم نفسه إلى المصريين كحامل للواء التقدم والتنوير. فبعد أن هزم فرسان المماليك في معركة الأهرامات في 21 تموز 1798 أصدر إعلاناً بالعربية، وعد فيه بتحرير مصر من الحكم الأجنبي. فطوال قرون استغل المماليك الشعب المصري، لكن هذا الظلم قد بلغ نهايته الآن. فقد أكد للعلماء الذين كان يعرف أنهم ممثلو المصريين الأصلاء أنه لم يكن صليبياً: لقد أتيت كي أعيد لكم حقوقكم التي سلبها مغتصبون منكم. إنني أعبد الله أكثر مما يفعل المماليك. وإنني أحترم النبي محمداً والقرآن الكريم. أخبروا المصريين أن البشر جميعاً متساوون أمام الله، وأن الفكر والفضيلة والعلم هي الفوارق الوحيدة بينهم[30]. لكن هذا التحرير والعلم ترافق مع جيش حديث. وقد شاهد المصريون هذه الآلة الغربية توقع هزيمة منكرة بالمماليك. فبينما لم يقتل سوى عشرة جنود فرنسيين، وجرح ثلاثون، فقد المماليك أكثر من ألفي رجل وأربعمئة جمل وخمسين بندقية[31]. فالتحرير كان له جانب عدواني بكل جلاء. فالمعهد المصري العلمي الذي مكنت أبحاثه الدقيقة في تاريخ المنطقة نابليون من إطلاق إعلانه بالعربية، وأن يكون محاوراً معقولاً مع المثل والمؤسسات الإسلامية. لقد أصبح العلم والدراسات وسيلتين لزيادة المصالح الأوروبية في الشرق الأوسط وبالتالي إخضاع شعوبه للحكم الفرنسي.

لكن العلماء لم ينخدعوا، وقالوا «كل هذا لا شيء سوى خداع ومكر كي يستدرجونا. بونابرت ليس إلا مسيحياً، وابن مسيحي»[32]. كانوا قلقين من حكم الكفار. لقد تعلموا من القرآن أنهم طالما نظموا مجتمعاتهم وفقاً لإرادة الله، فإنهم لن يخفقوا، مع ذلك هُزمت القوى الإسلامية على يد قوة أجنبية. فالجبرتي ـ شيخ الأزهر

رأى الغزو بداية «لمعارك رئيسية، وأحداث هائلة، أحداث كارثية، وبلاوي مرعبة، وتكاثراً للشرور، واختلالاً في الزمن، وانقلاباً للتراتب الطبيعي، ونسفاً للقناعات التي صاغها البشر»[33]. كان يشعر أن العالم قد انقلب رأساً على عقب، وهذا ما كان يرافق بداية التحديث في أغلب الأحيان. فبالرغم من كل بلاغته الطنانة، كان يأس الجبرتي كلياً. كان غزو نابليون بداية السيطرة الغربية على الشرق الأوسط، وجعل الناس يراجعون الكثير من معتقداتهم وآمالهم الأساسية.

أعطى نابليون العلماء سلطة أكبر مما كانت عليه من قبل، لأنه أراد أن يجعلهم حلفاء له ضد الأتراك والمماليك، فبوأهم أعلى المراتب في الحكومة، لكن لم يكن في وسع العلماء الاستجابة بالطريقة التي تمناها. لقد حكم المماليك والأتراك المصريين مدة طويلة، فوجد المصريون أن حكماً مباشراً كان فكرة غريبة كلياً. رفض البعض شغل المناصب المقدمة إليهم، وفضلوا الدور الاستشاري الذي اعتادوا عليه. لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الدفاع أو فرض القانون والاستقرار، ففضلوا البقاء عند ما كانوا يعرفونه بشكل أفضل: إدارة الشؤون الإسلامية دينياً وشرعياً. لقد تعاون معظم العلماء في المساعدة على إعادة الاستقرار، ولعبوا دور وسطاء بين الحكومة والشعب، كما فعلوا على الدوام[34]. كما تزعم بعضهم ثورات على الفرنسيين في تشرين أول عام 1798 وآذار 1800 لكن سرعان ما كانت تجهض. لم يستطيعوا فهم إيديولوجيا التنوير لدى نابليون سواء في الحرية، والحكم الذاتي. عالم من الاختلاف قسم المصريين والأوروبيين. فعندما زار الجبرتي المعهد المصري كان شديد الإعجاب بالمستوى العلمي للعلماء الفرنسيين، لكنه لم يدر ماذا يفعلون بتجاربهم. لقد أعجبه بالون الهواء الساخن، ففي عالمه العقلي لا مكان لشيء كهذا، ولم يستطع أن يراه كما يراه أوروبي لديه مئتا سنة من علم تجريبي خلفه، كتب الجبرتي قائلاً «لديهم أشياء، ومواد غريبة تؤدي إلى نتائج يصعب على عقولنا الصغيرة أن تفهمها»[35].

في عام 1801 تمكن البريطانيون من إخراج الفرنسيين من مصر، وفي هذه المرحلة كان البريطانيون ملتزمين بالمحافظة على سيادة الإمبراطورية العثمانية، بالتالي أعادوا مصر إلى الأتراك، ولم يحاولوا إنشاء حكم بريطاني في مصر. لكن المماليك رفضوا قبول الوالي التركي المعين من اسطنبول فدخلوا في حرب مع الانكشارية والحامية الألبانية طوال سنتين أدخلتا الروع في قلوب السكان، فسادت الفوضى. وسط هذه الفوضى تمكن ضابط ألباني شاب يدعى محمد علي (1869 - 1849) من الإمساك بزمام السلطة، وسانده العلماء في ذلك بعد أن سئموا من الفوضى، ومقتوا عدم كفاءة المماليك.

فقام العلماء بانتفاضة شعبية بزعامة عمر مكرم على الأتراك، وأرسلوا مندوباً إلى اسطنبول يطالب بتثبيت محمد علي والياً على مصر، فوافق السلطان، فعمت حماسة كبيرة في القاهرة، وقد ذكرت هذه الحماسة مراقباً فرنسياً بحماسة الحشود أثناء الثورة الفرنسية[36]. كانت هذه أفضل لحظات العلماء، لقد ضمن محمد علي دعمهم له، فوعدهم ألا يقوم بأية تغييرات من دون استشارتهم أولاً. فاعتقد الناس أن الحياة ستعود إلى مسارها الطبيعي بعد اضطرابات السنوات القليلة الماضية.

لكن محمد علي كان لديه مخططات مختلفة كلياً. لقد حارب الفرنسيين في مصر، وتأثر كثيراً بالجيش الأوروبي الحديث. كان يريد جيشاً عصرياً عالي الكفاءة، وكان مصمماً على خلق دولة حديثة في مصر المستقلة عن اسطنبول. لم يكن محمد علي مهتماً بالثورة الفكرية التي حدثت في الغرب، كان رجلاً غير متعلم من أسرة فلاحية، فلم يتعلم القراءة إلا في سن الأربعين، وكل ما لديه من كتب كان حول الحكومة والعلم العسكري. لقد أراد امتلاك التقانة والقوة العسكرية الحديثة، وكان مستعداً لتجاهل نتيجة هذه التغيرات التي ستحدثها على حياة البلاد روحياً وثقافياً. كان محمد علي رجلاً بارزاً وإنجازه كبيراً. وما أن توفي عام 1849 حتى كان قد نقل مصر من ولاية متخلفة معزولة من ولايات الإمبراطورية العثمانية إلى العالم الحديث. وتقدم لنا حياته رؤى مضيئة تتعلق بالصعوبات التي واجهها في جلب الحداثة الغربية إلى مجتمع غير غربي.

يجب علينا أن نتذكر أن الغرب قد توصل إلى الحداثة بشكل تدريجي وتحته نارها الخاصة بها. لقد استغرق ذلك ـ من الأوروبيين والأمريكيين ـ نحو ثلاثمئة سنة حتى يمتلكوا التكنولوجيا والخبرة التي سوف تدفعهم إلى سيطرة عالمية. لقد كانت عملية مؤلمة مزعجة تخللها سفك دماء غزيرة، إضافة إلى شعور باقتلاع روحي. كان محمد علي يسعى إلى بلوغ هذا التحول الشديد التعقيد في أربعين سنة فقط. فلكي يحقق هدفه وجد أن عليه أن يعلن ما كان يقارب حرباً ضد الشعب المصري. لقد كانت مصر في حالة مرعبة، فالنهب والتدمير قد بلغا أقصى مداهما، وهجر الفلاحون أراضيهم وهربوا إلى سوريا، كانت الضرائب كبيرة وتعسفية، وكان المماليك يهددون بالعودة إلى الحكم. كيف كان بالإمكان إعادة هذا البلد إلى دولة مركزية قوية ذات إدارة حديثة وجيش عصري. كان الغرب متقدماً جداً على مصر، فأنى لها أن تلحق به وتهزمه في لعبته، وأن تمنع المزيد من الغزو والسيطرة الغربية؟

بدأ محمد علي بناء إمبراطوريته بإبادة زعماء المماليك. ففي شهر آب 1805 وجه

دعوة إلى ضباط المماليك البارزين، ونصب لهم كميناً، قتلهم جميعاً ما عدا ثلاثة ضباط. والمتنفذون المماليك الباقون ذبحهم ابنه ابراهيم خلال السنتين التاليتين. شعر البريطانيون بالضيق من هذه القيادة القوية، مع ذلك تعاملوا معها. فتحت ضغط من السلطان العثماني أرسل محمد علي حملة ضد الوهابيين الذين تمردوا على السلطة العثمانية. تولى ابنه طوسون إمرة الجيش في احتفال كبير في القاهرة. فبينما كان الموكب يسير في شوارع المدينة قام محمد علي بنصب كمين آخر لزعماء المماليك وقتلهم، ونهبت منازلهم، واغتصبت نساؤهم. لقد ذبح نحو ألف مملوكي في ذلك اليوم، فكانت هذه هي نهاية طبقة المماليك في مصر[37]. وهكذا فقد بدأ التحديث بعملية تطهير عرقي.

فلجلب الناس إلى العالم الحديث يجب أن يكون القائد مستعداً للخوض في الدماء، كما يبدو. ففي غياب مؤسسات ديمقراطية راسخة قد يكون العنف هو السبيل الوحيد لتحقيق إنجاز حكومة قوية، ومحمد علي كان من دون رحمة في الأمور التي تتعلق بالاقتصاد. كان ذكياً بما يكفي كي يدرك الأساس الحقيقي لقوة غربية إنما يكمن في أساليب الإنتاج العلمية. فمن عام 1805 ـ 1814 جعل نفسه المالك الشخصي لكل فدان من الأرض في مصر بشكل منهجي. كان قد استولى على ممتلكات المماليك من قبل، ثم استملك عقارات المزارعين الذين يدفعون الضرائب. وفي نهاية المطاف، استولى على جميع أراضي الأوقاف الدينية. لقد استخدم وسائل اعتباطية أحياناً، فتمكن من احتكار كل مشروع صناعي أو تجاري في البلاد. فخلال عشر سنوات جعل نفسه المالك والتاجر الوحيد في مصر، قبل المصريون ذلك لأنه كان يدفع لهم تعويضات ضخمة. فبعد سنوات من الفوضى وسوء الإدارة فُرض القانون والنظام في البلاد، وكانت العدالة على مستوى جيد، وكان يحق لكل واحد أن يشتكي إلى محمد علي شخصياً. إنه لم يكن يملأ جيوبه بالعائدات بل كان يطور مصر. «زراعة القطن كانت أكبر إنجازاته، فأصبح سلعة تصدير ثمينة، ومصدراً للجباية، وزود الباشا بالنقد الأجنبي الذي كان يحتاجه لشراء الآلات والأسلحة والسلع المصنعة من أوروبا»[38].

مع ذلك أوضح هذا اعتماده على الغرب. فدافع السعي إلى التحديث كان الحاجة إلى الاستقلال الذاتي، وإعلانات الاستقلال في ميادين شتى كانت نقطة علام ـ سواء في الميدان الفكري، والاقتصادي والديني والسياسي. لكن السبيل الوحيد كي يجعل محمد علي نفسه سيد مصر، ومستقلاً عن أوروبا كان بفرض سلطة ظالمة مطلقة. فلم يكن باستطاعته أن يحقق النجاح إذا لم يكن قادراً على بناء قاعدة صناعية قوية. لذلك

شيد معمل تكرير السكر، ومصنعاً للسلاح، ومناجم للنحاس، ومحالج للقطن، وصب الحديد، والصباغة، ومصانع الزجاج، والمطابع. لكن لا يمكن تحقيق التصنيع دفعة واحدة. لقد وجدت أوروبا أن نجاح مشاريعها المتنوعة يتوقف على امتلاك المزيد من الناس العاديين الكفاءة والمهارات التخصصية التي كانت تتطلبها العمليات التحديثية. لكن هذا استغرق زمناً. فالفلاحون الذين عملوا في مصانع محمد علي لم يكن لديهم خبرة تقنية، ولم يستطيعوا التكيف مع الحياة بعيداً عن حقولهم. كانوا بحاجة إلى التعليم إذا ما أريد لهم المساهمة في إنتاجية البلاد، وهذا بحد ذاته يعني تحولاً اجتماعياً لا يمكن التفكير بمداه. لهذا كله أخفقت معظم مشاريع محمد علي الصناعية[9].

عملية التحديث كانت فعلاً شاقة جداً، ومن غير الممكن التغلب على المشكلات التي ظهرت. كلمة السر ـ في أوروبا ـ كانت الابتكار والتجديد، لكن الروح المحافظة ما قبل الحديثة كانت ماتزال مسيطرة على معظم المصريين. الطريقة الوحيدة كي يجعل محمد علي مصر دولة حديثة لم تكن بالابتكار (كما في أوروبا) بل بتقليد الغرب. كان ملتزماً ببرنامج إداري، تقني، وتربوي قائم على التقليد الذي هو النقيض للروح الحديثة. فمن دون الاستقلال والإبداع اللذين أصبحا قيمتين عاليتين في الغرب، كيف يمكن لدولة كمصر أن تكون «حديثة» حقاً؟ لكن لم يكن أمام محمد علي خيار آخر. لقد أدخل أسلوب الإدارة الغربي الذي يشرف عليه أوروبيون وأتراك، وقد شكل هؤلاء طبقة جديدة في المجتمع المصري، كما أرسل الشبان الواعدين إلى الدراسة في فرنسا وإنجلترا. كما أنشأ كلية عسكرية تتسع لـ /1200/ طالب يطعمون ويلبسون على نفقة الباشا. كما أسس في تورا والجيزة مدرسة مدفعية كادرها من الأوروبيين أو المصريين الذين درسوا في الخارج. وأصبح منتسبو هذه الكليات ملكاً للباشا فور دخولهم، يدرسون اللغات الأوروبية والرياضيات وعلم الحرب الغربي، وبذلك زودت هذه الكليات البلاد بطبقة من الضباط جيدة التعليم. أما في أوساط الفلاحين، الذين كانوا يشكلون القاعدة الزراعية للبلاد[40] فقد غاب التعليم الأساسي، فكان لهذا نتائج قاتلة. فالناس الذين كانوا على احتكاك بالحضارة الغربية كانوا في الجيش، لكن استُثنيت الأغلبية الكاسحة من السكان من ذلك، بالتالي سيصبح القادة والحكام من ضباط الجيش، وستتخذ الحداثة مظهراً عسكرياً مختلفاً عن الحداثة في الغرب.

كان الجيش هو الهم الرئيسي لمحمد علي، فإذا أراد تحقيق أهدافه كان بحاجة إلى الجيش، فطوال حياته كان عليه أن يقاوم البريطانيين من ناحية والأتراك من ناحية ثانية. فالسبب الوحيد لتساهل الأتراك مع محمد علي ودولته المستقلة كان اعتمادهم على آلته

الحربية المتطورة في الحملات الحربية للعثمانيين ضد الوهابيين في الجزيرة العربية، أو في إخماد ثورة اليونان (1825 ـ 1828). لكن في عام 1832 غزا ابنه ابراهيم باشا الولايات العثمانية في سوريا وفلسطين، وألحق هزيمة ساحقة بالجيش التركي، وأوجد لوالده قوة مؤثرة. كان الجيش المصري مبنياً وفق النموذج الفرنسي، فحاول محمد علي محاكاة الانضباط والكفاءة التي لاحظها في جيش نابليون، فتمكن من خلق قوة كانت قادرة على تمزيق جيش يفوق جيشه عدداً بكل سهولة. لكن هذا الإنجاز كان يقابله ظلم كبير على رعاياه. في البداية عبأ ودرب نحو /20.000/ مجند من السودان، وأسكنهم في براكات ضخمة في أسوان، لكن هؤلاء لم يستطيعوا التكيف، فمات كثيرون على الرغم من الجهود التي تلقوها من أطباء الجيش كي ينقذوهم. كان الباشا مجبراً على تجنيد الفلاحين، جاراً إياهم من منازلهم، وأسرهم، وحقولهم، ولم يكن لدى هؤلاء وقت كافٍ للقيام بالترتيبات الكافية قبل الالتحاق بالجيش، فكانت تترك أسرهم معدمة في أغلب الأحيان، فأجبرت النساء على البغاء، لقد ملأ التجنيد الإجباري العديد من الفلاحين بالرعب لدرجة أنهم لجؤوا إلى إحداث تشويه جسدي ذاتي، يقطعون أصابعهم، أو يقلعون أسنانهم، أو يفقؤون عيونهم[41]. لقد أُوجدت قوة مقاتلة كفؤة لكن بكلفة إنسانية مرعبة. وعندما انتُزع الرجال من العمل في الأرض عانت الزراعة أيضاً. إن لكل إصلاح إيجابي مساوئه. لقد شجعت سياسة محمد علي الاقتصادية الأوروبيين على التغلغل في مصر على حساب الصناعة المحلية. فلأن الباشا المحتكر الوحيد في مصر فقد دمر طبقة التجار[42]. استثمر مبلغاً كبيراً في مشاريع الري الضرورية، وفي عمليات صرف المياه، لكن ظروف العمل بين عمال السخرة كانت شديدة السوء، قيل إن نحو /23000/ عامل ماتوا أثناء العمل. لقد فُكّكت النظم الاجتماعية القديمة بكل وحشية، مع ذلك بقيت المعتقدات المحافظة ما قبل الحديثة، وأسلوب الحياة المحافظ سائداً وسط الأغلبية الكاسحة من دون أن تطالها يد التغيير. وهكذا أصبح في مصر مجتمعان: أحدهما مؤلف من العسكر والكادر الإداري اللذين تعرضا للتحديث، وآخر غير محدّث يعمل وفق معايير مختلفة كلياً.

لقد عرف العلماء ـ بكل تأكيد ـ فجر الحداثة على أنه تدميري، كانوا قوة على الأرض عندما أصبح محمد علي والياً. فلاطفهم، وقدم لهم الوعود، ومرت ثلاث سنوات ـ تعرف بسنوات العسل ـ بين الباشا ورجال الدين. ففي عام 1809 فقد العلماء مركزهم التقليدي المعفى من الضرائب، فحرضهم عمر مكرم على معارضة محمد علي وإجباره على إلغاء الضرائب الجديدة. لكن نادراً ما أثبت العلماء أنهم جبهة موحدة،

فكان الباشا قادراً على إغراء بعضهم بالانضمام إلى معسكره لكن لم يلبث الباشا أن نفى عمر مكرم، فمضت معه فرصة العلماء الأخيرة في معارضة محمد علي، فرحيل مكرم كان هزيمة للعلماء كشريحة اجتماعية. فمحمد علي ـ كونه مسلماً ـ كان حريصاً على تقديم خدمات شفوية لعلماء الدين والمدارس الدينية، لكنه في الوقت ذاته كان يهمشهم منهجياً، ويجردهم من أية سلطة. كان يعزل من يتحداه من المشايخ مما أدى إلى قبول معظم العلماء السياسات الجديدة، كما يقول الجبرتي. كما أنه كان يجوعهم مادياً أيضاً من خلال سيطرته على عائدات ممتلكات الأوقاف فقد حرم العلماء من المصدر الرئيسي للدخل. وما أن حل عام 1815 حتى كان عدد كبير من مدارس تعليم القرآن التقليدية قد أصبح مدمراً. وبعد ستين سنة تالية، كانت المؤسسة الإسلامية في ضائقة مالية تدعو لليأس. فلم تعد المساجد قادرة مادياً على إعالة أئمتها ومدرسيها ومؤذنيها ومن يرعى شؤونها. وتدهورت حالة مباني المماليك الكبيرة، وكان الأزهر في حالة يرثى لها[44].

أصبح علماء مصر خائفين ورجعيين في هذه الهجمة. فدورهم الاستشاري التقليدي في الحكومة أخذته نخبة أجنبية من المديرين، لا يكن معظمهم سوى احترام بسيط للتراث المحلي. ففي مسيرة التقدم ترك العلماء في الخلف مع كتبهم ومخطوطاتهم. فطالما أن المعارضة أصبحت مستحيلة أدار العلماء ظهورهم إلى التغيير، فتخندقوا في تراثاتهم، وموقف العلماء هذا سوف يستمر. إنهم لم يعتبروا الحداثة تحدياً فكرياً، بل خبروه كسلسلة إجراءات تدميرية كريهة، مثل سرقة سلطتهم وثروتهم، وضياع مؤلم للامتيازات والنفوذ[45]. فعندما أتى المسلمون في مصر للاحتكاك بالأفكار الغربية الحديثة، لم يجدوا إرشاداً من رجال الدين، ونظروا إلى مكان آخر طلباً للمساعدة. فطوال قرون قامت شراكة بين العلماء والنخبة الحاكمة في مصر. فقام محمد علي بقطع تلك العلاقة، ودشن فجأة علمانية جديدة لم يكن لها سند أيديولوجي لكنها فرضت سياسياً. الناس في الغرب كان لديهم وقت كي يتكيفوا مع فصل الكنيسة عن الدولة تدريجياً، فأوجدوا روحانية الدنيوي حتى. لكن العلمنة ـ بالنسبة لمعظم المصريين ـ بقيت شاذة وغريبة، وعصية على الفهم.

كانت هناك حركات تحديثية مماثلة في الإمبراطورية العثمانية، وكان في اسطنبول وعي أكثر للأفكار التي تكمن خلف التحول الغربي الكبير بعد أن احتك دبلوماسيون عثمانيون برجال دولة أوروبية، وفي البلاط العثماني. فخلال الأعوام الممتدة بين 1820 و 1830 كبر جيل محاور للعالم الحديث وملتزم بإصلاح الإمبراطورية. فوالد أحمد فايق

باشا الذي أصبح الوزير الأول عمل في السفارة التركية في باريس، وأحمد قرأ كلاًمن غيبون، وهيوم، وآدم سميث، وشكسبير، وديكنز. كما أن رشيد باشا تلقى تدريبه في باريس، ودرس الأدب والسياسة فيها. لقد أصبح على اقتناع بأن الإمبراطورية العثمانية لا يمكنها البقاء في العالم الحديث ما لم تصبح دولة مركزية، ومن دون جيش حديث ونظام إداري وقانوني حديثين، يعترفان بالمساواة لجميع المواطنين، وألا ينظر إلى المسيحيين واليهود كذميين، بل يجب أن ينالوا مكانة المسلمين نفسها. انتشار هذه الأفكار سهل على السلطان محمود الثاني البدء بذلك في عام 1826. فقام بإجراءات ألغت الانكشارية، وبدأ بتحديث الجيش، وأدخل الاختراعات التقنية. إلا أن السلطان اعتقد أن هذا سيقيه من القوى الأوروبية وتغلغلها السياسي والاقتصادي في المناطق الإسلامية، لكن سرعان ما اتضح أن المزيد من التغيرات الأساسية كان أمراً ضرورياً[46].

وبناء على تحريض من رشيد باشا قام السلطان عبد الحميد بإصدار مرسوم Gulhane عام 1839 الذي ترك الشريعة الإسلامية مصونة ـ ظاهرياً ـ لكنه جعل الملكية المطلقة للسلطان تقوم على علاقة تعاقدية مع رعاياه. كان المرسوم يتطلع إلى تغير أساسي في مؤسسات الإمبراطورية التي يجب أن تسير بمنهجية وكفاءة أكثر. فخلال العقود الثلاثة التالية أُعيد تنظيم حكومة مركزية ومحلية، ووضعت مدونات قانونية تجارية وجنائية، وأُسست محاكم. وفي عام 1856 منح مرسوم Hatti المواطنية التامة إلى الأقليات الدينية، لكن أدى هذا إلى نزاع حتمي مع العلماء الذين رأوا هذه التجديدات نسفاً للشريعة[47]. كان على الملتزمين بالإصلاح أن يصارعوا مع مسألة: كيف يستطيع المسلمون أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث من دون القيام بقطيعة مع تراثهم الإسلامي؟ فمثلما تغيرت المسيحية تحت تأثير التحديث والفكر المستنير، كذلك سيكون حال الإسلام في العقود القادمة. هذا السؤال كان يتطلب إجابة عاجلة. فكلما مرت سنة كان ضعف العالم الإسلامي في مواجهة الغرب يصبح بادياً بشكل مؤلم. كان محمد علي قادراً على احتمال السلطان، لكن القوى الأوروبية أجبرته على التخلي عن مناطقه الجديدة في سوريا، والجزيرة العربية واليونان في عام 1840. وبذلك فقد تلقى ضربة مريرة لم يتعافَ منها أبداً. أما حفيده عباس (1813 - 1854) الذي خلفه كباشا لمصر عام 1849 فقد كان يكره أوروبا وكل ما هو غربي. لقد كان جندياً لم يتلق تعليماً ليبرالياً، مثل المصلحين العثمانيين. فالغرب كما كان يراه يعني الاستغلال والإذلال: كان يكره امتيازات الإداريين الأوروبيين، وما حققه رجال الأعمال في مصر، وكره كثيراً أسلوب الأوروبيين الذين دفعوا جده إلى تبني مشاريع مستحيلة من أجل فائدتهم المادية. فقام عباس بإلغاء أسطول محمد علي، وخفض عديد الجيش، وأغلق المدارس الجديدة.

لم يحبه المصريون، واغتيل في عام 1844، فخلفه محمد سعيد باشا (1822 - 1862) الابن الرابع لمحمد علي الذي كان النقيض التام لعباس. كان محمد سعيد متعاطفاً مع الفرنسيين فتبنى نمط الحياة الغربية، وكان يأنس برفقة الأجانب، وأنعش الجيش. وفي نهاية عهده أصبح متضايقاً من الممارسات الحادة، والخطط الملتبسة لبعض الشركات والمشاريع الأوروبية. أفضل هذه المشاريع كان شق قناة السويس، لقد عارض محمد علي دائماً أية خطة لربط البحر الأحمر بالبحر المتوسط لخشيته من أن مشروعاً كهذا سوف يجعل مصر محط اهتمام القوى الأوروبية، ومن أن يؤدي ذلك إلى غزو وسيطرة أوروبية. هذه الفكرة سحرت سعيد باشا، وكان مستعداً لمنح موافقته لصديقه القديم قنصل فرنسا فرديناند دوليسبس (1805 - 1894)، الذي أقنعه أن القنال سوف تمكن مصر من الوقوف في وجه إنجلترا، وأنها لن تكلف مصر شيئاً لأن الأموال الفرنسية سوف تبنيها. لقد كان سعيد ساذجاً، فالتنازل الذي وقع في تشرين الثاني 1854 كان كارثياً على مصر، لقد عارض المشروع كل من السلطان واللورد الإنجليزي بالمرستون. لكن دوليسبس تابع ضغطه، وشكل شركته الخاصة وعرض أسهماً على الولايات المتحدة، وبريطانيا، وروسيا، والنمسا، والإمبراطورية العثمانية. ولما لم تبع هذه الأسهم كلها، كفلها الباشا وضمها إلى رأس استثماره الشخصي في المشروع، وبدأ العمل في نيسان 1859.

في هذا المشروع قدمت مصر تقريباً المال والعمل والمواد بالإضافة إلى التبرع بمائتي ميل مربع من الأراضي المصرية مجاناً. توفي سعيد عام 1863 فخلفه ابن أخيه اسماعيل (1830 - 1895) الذي كان متحمساً للقنال لكنه قدم تنازلاً بتحكيم الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث على أمل الحصول على اتفاقية أفضل لمصر. ففي عام 1864 سُحب حق تحرير العمل المصري، وأُعيدت بعض الأراضي، الشركة كانت تتلقى مبلغ 84 مليون فرنك كضمان من الحكومة المصرية تعويضاً عن ذلك. لم يكن أمام اسماعيل غير الرضوخ، فاستأنف العمل في القنال. كان الافتتاح مناسبة متلألئة، فسمح للزوار بمرور حر إلى مصر، وإقامة مجانية، وقدمت أوبرا عايدة لفيردي في دار الأوبرا الجديدة في القاهرة. وشُق طريق خاص لنقل الزوار إلى الأهرامات. الغاية من هذا الاستعراض الباذخ كانت إقناع المجتمع الدولي برخاء مصر، ولجلب المزيد من الاستثمارات، لكن في حقيقة الأمر، كانت مصر على حافة الإفلاس.

لقد ساعدت القنال في تدمير الاقتصاد المصري الهش، لكنها ليست المسؤول الوحيد عن ذلك. فحياة اسماعيل توضح كلفة التحديث الهائلة في بلد ليس غريباً. كان اسماعيل يريد الاستقلال وتحرير مصر من السلطنة العثمانية. كانت لديه الرؤيا

الحديثة في الحكم الذاتي، لكن كل ما أنجزه كان اتكالية شالّة وفي النهاية احتلالاً من قبل قوة أوروبية. فمحمد علي كان جندياً حاول أن يحارب على طريقته من أجل الحرية لكن اسماعيل حاول شراء حريته. ففي 8 حزيران عام 1867 اشترى من السلطان اللقب الفارسي خديوي «أي الأمير العظيم» كي يتميز عن الباشاوات العثمانيين. ومن أجل إحدى امتيازاته كان يدفع /350.000/ جنيه جزية سنوية إلى اسطنبول[49]. كما كان عليه أن يتعامل مع مصاريف القنال، ومعالجة الهبوط المفاجئ لأسعار القطن التي حلقت أسعاره أثناء الحرب الأهلية الأمريكية، وتمويل مشاريعه التحديثية الطموحة: شملت هذه المشاريع 900 ميل سكة القطار، و 430 جسراً، وشق أقنية ري تروي نحو مليون و373 ألف فدان من الأرض غير المحروثة حتى ذلك الزمن[50]. في عهد الخديوي تقدمت مصر بسرعة أكبر من عهد أي حاكم قبله: كانت لديه خطط لتعليم كلا الجنسين، والبحث العلمي، والقيام باستكشافات جغرافية، فأصبحت القاهرة مدينة عصرية بمبانيها الجديدة الجميلة، وبشوارعها العريضة، وحدائقها. لكن لسوء حظ اسماعيل لم يكن باستطاعته أن يدفع لإنجاز أي من هذه المشاريع. فمن أجل الحصول على المال أدخل نظام التسهيلات المالية الإئتمانية، فاستدان مبالغ طائلة ذهب قسم منها إلى جيوب السماسرة والوسطاء الأوروبيين الذين كانوا يدفعونه إلى مزيد من الانفاق، وبذلك أصبح الخديوي ضحية للمرابين.

لقد أعطت القنال مصر أهمية استراتيجية جديدة كلياً، ولم تكن القوى الأوروبية لتسمح بتدميرها أبداً. ففرضت بريطانيا وفرنسا من أجل الحفاظ على مصالحهما رقابات مالية على الخديوي هددت أن تصبح سياسية. كان محمد علي على صواب في تخوفه من أن يعرض القنال استقلال مصر للخطر. لقد عين وزراء أوروبيون في الحكومة المصرية للإشراف على تعاملاتها المالية، وعندما طردهم اسماعيل في نيسان 1879 تحالفت القوى الأوروبية: بريطانيا، فرنسا، ألمانيا والنمسا ضده، وضغطت على السلطان كي يطرد الخديوي. خلف توفيق (1832 ـ 1890) إسماعيل، شاب حسن النية، لكنه كان مجرد دمية بيد القوى، ولم يكن يحظى بمحبة الشعب والجيش. وعندما قام الضابط المصري أحمد عرابي (1840 ـ 1911) بثورة في عام 1881 طالب بتعيين المصريين في مراكز أعلى في الجيش والحكومة، وتمكن من الحصول على سيطرة إدارية على البلاد فتدخلت بريطانيا واحتلت مصر عسكرياً. كان اسماعيل يحلم بجعل مصر جزءاً من أوروبا لكنه لم يستطع أن يحقق ذلك فجعلها مستعمرة أوروبية.

كان محمد علي قاسياً من دون رحمة، بينما كان خلفاؤه سذجاً، جشعين

وقصيري النظر، وإنصافاً لهم كانوا يصارعون بأنفسهم ضد مفاجآت لا سبيل لمقاومتها. فنمط الحضارة الذي كانوا يسعون إليه كان شيئاً جديداً تماماً. فهؤلاء الرجال ـ بخبرتهم المحدودة عن أوروبا ـ كانوا بطيئين في استيعاب أن إصلاحات تكنولوجية وعسكرية يسيرة لن تكون كافية لجعل أمتهم أمة «حديثة». يجب الاعتراف بالمجتمع كله، ويجب إرساء اقتصاد صناعي مستقل قائم على أرض راسخة، وأن يتم استبدال عقلية جديدة بالروح المحافظة التقليدية. والإخفاق سيكون مكلفاً للغاية، لأن أوروبا في تلك الفترة كانت قوية جداً. كان باستطاعة القوى الأوروبية إجبار مصر على تمويل عملية بناء القنال، وأن تحرمها من امتلاك حتى سهم واحد. أما ما يسمى «بالمسألة الشرقية» 1778 ـ 1875 فقد تمكنت إحدى القوى الأوروبية «روسيا» من النفاذ إلى قلب المنطقة العثمانية، إلى أن حجمتها الدول الأوروبية. فلم تعد الإمبراطورية العثمانية مركز آخر قوة إسلامية تسيطر على ولاياتها. وكان هذا جلياً عندما احتلت فرنسا تونس في عام 1881، وعندما احتلت بريطانيا مصر في عام 1882. كانت أوروبا تغزو العالم الإسلامي وبدأت بتفكيك الإمبراطورية العثمانية. لم تستطع هذه الدول الإسلامية الأكثر ضعفاً أن تصبح حديثة بالآلية نفسها التي مكنت الأوروبيين والأمريكيين من الانتقال إلى الحداثة، ذلك لأن عملية التحديث في البلدان غير الغربية كانت شديدة الاختلاف. ففي عام 1843 زار الكاتب الفرنسي جيراردو نيرفال القاهرة، فكتب ساخراً أن القيم البورجوازية الفرنسية قد فُرضت على هذه المدينة الإسلامية. فقصور محمد علي بنيت على النمط الفرنسي، وأُثثت بأثاث من خشب الماغانو، ولوحات زيتية لأبناء الباشا وهم يرتدون بذاتهم العسكرية الجديدة، فالقاهرة الشرقية ـ الغربية في مخيلة نيرفال:

«ترقد تحت الغبار والرماد، فالروح الحديثة، وحاجاتها الملحة قد انتصرت عليها مثل الموت. ففي مدة عشر سنوات ستكون الشوارع الأوروبية قد قطعت المدينة القديمة المغبرة والعثة drab بزوايا قائمة... فالذي يتلألأ ويمتد هو حي الفرانكيين، والإنجليز والمالطيين، وفرنسيي مارسيليا»[51].

كانت أبنية القاهرة الجديدة التي بناها محمد علي واسماعيل تمثل هندسة الهيمنة معمارياً، وسيكون هذا أكثر وضوحاً أثناء الاحتلال البريطاني، السفارات، البنوك، الفلل، وتشييد نصب في أنحاء القاهرة، إنما كانت تعبر عن الاستثمار الأوروبي في بلد شرق أوسطي، عارضة خليطاً من الأساليب والعصور والوظائف، ولسوف تعتبر غير متناسقة في أوروبا. فالقاهرة ـ كما نوه عالم الدراسات الأنثروبولوجية البريطاني ميشيل

غيلسمان: «لم تكن تمر بنفس مراحل التطور المتسلسل ذي الخط الأحادي الذي مرت به أوروبا من قبل وهي تشق طريقها نحو الرأسمالية». إنها لم تصبح مركزاً صناعياً، ولا تنتقل بشكل هادف من التراث إلى الحداثة، ولم تحظ بانسجام مديني جديد: «لقد قسرت على التحول إلى عاصمة محلية غير مستقلة حيث بالإمكان إدارة المجتمع والهيمنة عليه. لقد نمت الأشكال الفراغية من علاقة قائمة على القوة ووضع اقتصادي عالمي لعبت فيه بريطانيا دوراً حاسماً»[52]. في الشرق الأوسط، كانت تجربة الحداثة كلها شديدة الاختلاف عن الغرب: إنها لم تكن تجربة تمدها القوة، وحكم ذاتي، وتجديد كما كانت في أوروبا، بل مجرد عملية استلاب، واتكالية، ومحاكاة ناقصة.

لم تشمل الحداثة معظم الشعب المصري، فكانت الحداثة تجربة تغريب. فمدينة حديثة مثل «قاهرة» محمد علي كانت قد بنيت وفق مبادئ مختلفة كلياً عن تلك المبادئ التي أعطت معنى لمدن مصر البلدية. فكما يوضح غيلسمان وجد السياح، والمستعمرون، والرحالة مدن الشرق مربكة، بل مخيفة حتى: الشوارع من دون أرقام، ودون اسم، وتبدو الأزقة المتعرجة من دون توجه، ففيها يشعر الغربيون بالضياع ولا يستوعبون محيطهم. فالشعوب التي خضعت للاستعمار في منطقتي الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كانت مدنها التي أنشئت وفق النمط الغربي غير مفهومة لهم، وليس لها علاقة بحسهم الغريزي عما يجب أن تكون عليه المدينة، وكثيراً ما كانوا يحسون بالضياع في هذه المدن. هذه المدن التي أنشئت وفق النمط الغربي كانت تحيط بالمدينة القديمة التي كانت تبدو ـ بالمقارنة ـ قاتمة، مهددة، وتقع خارج العالم الحديث المرتب العقلاني[53]. كان المصريون مجبرين على العيش في عالم مزدوج: أحدهما حديث وغربي، وآخر تقليدي. ولسوف تؤدي هذه الازدواجية إلى كارثة عميقة في الهوية، وإلى حلول دينية مفاجئة.

أما إيران فلم تكن قد أقلعت بعد في عملية التحديث على الرغم من أن وصول نابليون إلى الشرق الأوسط كان قد بدأ مرحلة من الهيمنة الأوروبية أيضاً في هذه البلاد. لقد نوى نابليون غزو الهند البريطانية بمساعدة إمبراطور روسيا، وهذا أعطى إيران أهمية استراتيجية في أنظار القوى الأوروبية. ففي عام 1801 وقعت بريطانيا معاهدة مع الشاه القاجاري الثاني **فتح علي** Fath (1798 ـ 1834) بعد أن وعدته بمعدات عسكرية وتقنية مقابل تأييد إيران لها. لقد أصبحت إيران أيضاً رهينة في لعبة القوى الأوروبية التي استمرت طويلاً بعد سقوط نابليون. أرادت بريطانيا السيطرة على الخليج الفارسي والمناطق الجنوبية الشرقية من إيران كي تضمن سلامة الهند، بينما حاولت روسيا أن

تؤسس قاعدة لها في الشمال. لم ترد أي من الدولتين جعل إيران مستعمرة، وعملتا على الحفاظ على استقلالية الإيرانيين. لكن عملياً لم يجرؤ أي من الشاهانات على المخاطرة بإغضاب أي من القوتين، من دون أن تتلقى دعماً من إحداهما. لقد قدم الأوروبيون أنفسهم كحاملي التقدم والحضارة إلى الإيرانيين، لكن في حقيقة الأمر صعدت كل من بريطانيا وروسيا تلك التطورات التي كانت تزيد من مصالحهما، ومنعتا إدخال الابتكارات الجديدة، سكة الحديد مثلاً، لئلا تتعرض خططهم المستقبلية للخطر[54].

في مطلع القرن التاسع عشر، رأى ولي العهد عباس، والحاكم العام على أذربيجان الحاجة إلى جيش حديث، فأرسل الشبان للدراسة في أوروبا كي يكتسبوا خبرة جديدة، لكنه توفي قبل تسلمه العرش في عام 1833. فلم يقم الشاهانات القاجار الذين تتالوا على الحكم سوى بمحاولات متفرقة للتحديث، كانوا ضعفاء، وتحت جناح بريطانيا وروسيا لدرجة أنهم لم يشعروا بالحاجة إلى جيش خاص بهم: الأوروبيون سوف يتولون حمايتهم دائماً في أية حالة طارئة، الإحساس بالاضطرار الذي كان هاجس محمد علي كان مفقوداً بين شاهانات إيران. فبلوغ التحديث في إيران كان أصعب مما هو في مصر. فالفوارق الهائلة، وطبيعة الأرض الإيرانية الصعبة، بالإضافة إلى السلطة في القبائل البدوية التي تتمتع باستقلال ذاتي، ستجعل المركزية شبه مستحيلة من دون امتلاك تكنولوجيا القرن العشرين المعقدة[55]. بالإمكان القول إنه كان في إيران ما هو الأسوأ في جميع الميادين. هناك اتكالية واهنة، وخالية من أية امتيازات للقيام باستثمار جدي أو استعمار. فأثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر حصلت كل من بريطانيا وروسيا على تنازلات لغمت سيادة السلاطين العثمانيين، فنال التجار الروس والبريطانيون امتيازات عفتهم من قانون الأرض، وتسهيلات مرور لبضائعهم، وهذا كان أمراً مكروهاً جداً. بالتالي تمكن الأوروبيون من التسرب إلى المناطق الإيرانية، وإلى المحاكم القنصلية التي كانوا يمثلون أمامها عندما كانوا يخطئون، كانت هذه المحاكم متساهلة جداً لدرجة أن جريمة شائنة كانت تمر من دون عقاب. هذه التنازلات كانت قاتلة للصناعة المحلية، فحلت سلع رخيصة الثمن غربية محل السلع الإيرانية. لكن بعض السلع استفاد من التجارة الغربية: كالقطن والأفيون،والسجاد التي كانت تصدر إلى أوروبا. لكن صناعة الحرير الطبيعي دمرت تماماً عندما استوردت مؤسسة أوروبية بذار ديدان مريضة. أما الفضة التي شكلت السيولة النقدية الإيرانية فقد هبط سعرها بشكل مفاجئ. وما أن حل عام 1850 حتى تكثف النفوذ الاقتصادي الأوروبي في إيران، وأخذت هذه القوى تطالب بامتيازات في مجالات أنشطة محددة. فبغية تحسين الاتصالات بين إنجلترا

والهند حصل البريطانيون على امتياز لتمديد جميع خطوط الهاتف في إيران، وأخذت هذه القوى تطالب بامتيازات في مجالات أنشطة محددة كتمديد جميع خطوط الهاتف في إيران عام 1850. وفي عام 1847 حصل المواطن البريطاني البارون يوليوس دو رويتر (1816) على حقوق حصرية لإنشاء سكة حديد، وتعبيد الشوارع في إيران، وعلى استخراج الفلزات، وكل أعمال الري، والبنك الوطني، وعلى مشاريع صناعية متنوعة. لقد تم تصعيد هذا الامتياز في عهد رئيس الوزراء ميرزا حسين خان الذي كان في صف الإصلاح، الذي اعتقد أن من الأفضل السماح للبريطانيين بتحديث البلاد طالما أن الشاهانات كانوا غير أكفاء. لكنه أخطأ في حساباته، إذ لم يلبث أن احتجت مجموعة موظفين مهمين، والعلماء، وزوجة الشاه على امتياز رويتر، وكان احتجاجهم بصوت عالٍ، فكان على ميرزا أن يستقيل. وما أن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى حصلت بريطانيا وروسيا على امتيازات اقتصادية كبيرة في إيران، فبلغت في بعض المناطق حد سيطرة سياسية. أما التجار الذين كانوا يرون فوائد التحديث، فقد بدؤوا يتكتلون ضد النظام لخشيتهم من تنامي النفوذ الأجنبي[36]. ساند العلماء هؤلاء، وكانت مكانة العلماء في إيران أقوى بكثير من مكانة العلماء في مصر. فالنصر الأصولي الذي تحقق في نهاية القرن الثامن عشر قد أعطى المجتهدين سلاحاً قوياً، وكان الشاه ـ من حيث المبدأ ـ مطوقاً بأحكامهم. إنهم لم يكونوا مدجنين أو مهمشين من قبل القاجار الذين كانوا بحاجة إلى دعمهم. كان للعلماء قاعدة مادية آمنة، وكانوا يتركزون في المدينتين المقدستين النجف وكربلاء لا تطالهم أيدي القاجار. فطهران العاصمة الملكية كانت متميزة تماماً عن المزار الشيعي ـ قم ـ وبالتالي هناك فصل فعال للدين عن السياسة. لم يكن القاجار مثل محمد علي، لم يكن لديهم جيش قوي ومن دون بيروقراطية مركزية تمكنهم من فرض إرادتهم على العلماء في مسائل الشريعة، أو في القانون، وإدارة الأوقاف التي بقيت تشكل احتياطاً للعلماء. فحتى مطلع القرن التاسع عشر، بقي رجال الدين ـ المخلصون للتراث الشيعي ـ خارج ميدان السياسة. فعندما أصبح الشيخ مرتضى أنصاري أول مجتهد معترف به على أنه المرجع الأعلى الوحيد ـ أي وكيل الإمام الغائب ـ أصبح بعد توليه مهتماً بشؤون الناس، وكان يعمل مستشاراً قانونياً في المسائل التجارية والشخصية للتجار والحجاج إلى العتبات المقدسة. فقاضي القضاة يجب أن يكون علّامة وليس شخصياً يهتم بأمور الحياة[57].

لكن بينما كان الأوربيون يكسبون المزيد من السلطة التجارية في إيران، تحول

التجار والحرفيون إلى العلماء من أجل الحصول على النصح منهم. فرجال الدين، والتجار، وحرفيو البازار الذين يعرفون بالاسم الشعبي البازاريين ـ كانوا حلفاء طبيعيين، وكانوا يتحدرون من العائلات نفسها، ويشتركون بالمثل العليا الدينية ذاتها. فخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قدم العلماء دعماً فكرياً للتجار من خلال اعتراضاتهم على التغلغل الأجنبي. قال العلماء إن إيران لن تكون بلداً إسلامياً إذا ما استمر الشاهانات في منح سلطة كبيرة إلى الكفار.

حاول الشاهانات مواجهة هذه الاعتراضات من خلال التوجه إلى التدين الشعبي للجماهير، ولاسيما بمشاركتهم في مواكب الحداد على الحسين. كانت لهم مواكبهم الخاصة/ روضة الخانات/، تنشد فيها ملحمة مأساة كربلاء كل يوم، وبنوا مسرحاً ملكياً في طهران من أجل تمثيل هذه المسرحية المؤثرة سنوياً إحياء لذكرى الحسين. كانت تقام طوال خمس ليالٍ متتالية في شهر محرم المقدس في البلاط الكبير في القصر الملكي. كانت تُمثّل المعركة بين الحسين ويزيد، وموت الإمام وأبنائه. وفي ليلة الصوم عاشوراء ـ كان يقام موكب مهيب تحمل فيه تماثيل للشهداء بالحجم الطبيعي عبر الشوارع، يتبعهم عامة الناس، ويضربون صدورهم. أما المساجد فتجلل بالسواد طوال شهر محرم، وفي الساحات العامة تشيد مصاطب يقف عليها منشدو المرثية.

لقد أصبحت شعائر الحداد هذه مؤسسة إيرانية هامة بإشراف القاجار. هذا الربط بين الملكية والحسين وكربلاء ساعد على إضفاء الشرعية على حكم القاجار، كما كان فرصة تسمح للجماهير بإخراج ما في صدورهم من إحباط وسخط. لكن الناس لم يكونوا مجرد مشاهدين سلبيين أثناء الأدعية وعروض المأساة، بل كانوا يجعلون حضورهم أمراً محسوساً. فكما نوه زائر فرنسي «كل السامعين يتجاوبون معهم بالدموع والتنهدات العميقة»[58]. فطوال المشاهد التي تصف سير المعركة كان المشاهدون يشهقون ويبكون، ويضربون صدورهم والدموع تسيل على خدودهم، بينما يعبر الممثلون عن رعبهم وحزنهم من خلال النص. كانت مهمة المستمع أن يقدم التعابير العنيفة والصريحة للحزن، وهذا جزء مكمل أساسي للمسرحية. فرمزياً كانوا على سهول كربلاء، وفي عالمهم هم يبكون على مآسيهم وآلامهم هم. والعلامة الأمريكي وليم بيمن Beeman يشرح ذلك «لقد تم تعليم الحضور البكاء على ذنوبهم ومتاعبهم، وأن يذكروا أنفسهم بمعاناة الحسين»[59]. بالتالي بوسعهم أن يتماهوا مع قصة كربلاء، ومن خلال هذه الطقوس الدرامية يجلبونها إلى الحاضر، وبذلك يعطون المأساة التاريخية سمة الأسطورة الأزلية. فجلد النفس يمثل أهل الكوفة الذين خذلوا الحسين، وبذلك

يعاقبون أنفسهم، لكنهم في الوقت ذاته كانوا يجسدون جميع المسلمين الذين أخفقوا في مساعدة الأئمة على خلق مجتمع عادل. تبكي الشيعة على الحسين، ويقيمون له جنازة رمزية لأنه لم تقم له جنازة في الحياة الواقعية، ومثله العليا لم تطبق أبداً. يقول الإيرانيون إنهم يستحضرون أيضاً عذابات أصدقائهم وأقاربهم في شهر محرم. لكن هذه الذكريات الشخصية تقودهم إلى خوف انفعالي من مشكلة الشر: لماذا يعاني الإنسان الصالح بينما يسود السيء؟ فبينما يبكون ويضربون وجوههم إنما يثيرون في ذواتهم الحنين إلى العدل الذي هو في لب التقوى الشيعية[60]. تذكرهم هذه المنادب، والمسرحيات العاطفية بالشر المقيم في العالم، وليثبتوا من جديد إيمانهم بالنصر النهائي للخير على الشر.

بكل جلاء، هذا الإيمان الشعبي مختلف جداً عن التشيع ذي النزعة العقلانية والشرعية لدى المجتهدين. كما كان له أيضاً أهمية ثورية، وبكل سهولة كان يستخدم للإشارة إلى الشر في المجتمع، ولإقامة تشابه محسوس بين الحاكم الراهن وبين يزيد. هذا الدافع إلى التمرد كان مكبوتاً أثناء عهد القاجار، والصفويين. فكانت معاناة الحسين والتأكيد عليها تعتبر تضحية بالنيابة عن الناس لتكفير ذنوبهم. لقد عبر الكثيرون عن سخطهم في حركتين مسينيتين شعبيتين.

تزعم الحاج محمد كريم خان كيرماني (1810 ـ 1871) الحركة الأولى ـ أمير قاجاري هو ابن عم وابن زوجة فتح علي شاه، والذي كان والده حاكم إقليم كيرمان المضطرب. هناك أصبح كريم خان مهتماً بطائفة ـ شيخي Shaikhi ـ حركة صوفية راديكالية أسسها الشيخ أحمد الإحسائي (1733 ـ 1826) من مدينة كربلاء، وكان متأثراً جداً بصوفية ملاسادرا، وبمدرسة أصفهان التي حاول الملالي الأصوليون قمعها. قال الإحسائي ومريده سعيد كاظم الرشتي (1759 ـ 1843) أن الأنبياء والأئمة قد جسدوا كل الإرادة الإلهية، فحيواتهم، ونموذجهم كان يسحب تدريجياً البشرية جمعاء باتجاه حالة من الكمال. والإمام الغائب لم يكن متوارياً في هذا العالم، بل رُفع إلى عالم المثل. فمن خلال وكلائه على الأرض عرفنا كيف ننفذ عبر هذا العالم الصوفي، واستمر في توجيه الكائنات البشرية إلى النقطة التي لن يعودوا فيها بحاجة إلى قوانين الشريعة. ففي نفوسهم سوف يستبطنون إرادة الله، ويفهمونها مباشرة، بدلاً من اتباع مجموعة مبادئ خارجية. كان ذلك نقيضاً لما كان يقوله المجتهدون. وقال الإحسائي: لقد وجد دائماً في العالم «شيعة كاملة» ـ كائنات بشرية معصومة نادرة، قادرة على الاتصال بالإمام الغائب عبر ضوابط تأمل حدسي. وهذا يعني أن إيمان المجتهدين كان غير تام،

إيمان شرعي وحرفي، وبالتأكيد أدنى مرتبة من بصائر الصوفية لدى الإحسائي ومريديه[61].

كانت مدرسة الشيخي مشهورة جداً في العراق، وأذربيجان، لكنها بقيت فكرة أكثر من كونها برنامجاً سياسياً ملموساً. أصبح كريم خان زعيم مدرسة الشيخي بعد وفاة الرشتي الذي حولها إلى تمرد ضد المجتهدين. شجب علانية فقههم الضيق، ونزعتهم الحرفية غير الإبداعية، وافتقارهم إلى الاهتمام بالأفكار الجديدة. يجب أن يتصور المسلمون أن واجبهم الوحيد هو التقليد والتشبه بدقة. باستطاعة أي امرئ أن يفسر الآيات القرآنية. كان المجتهدون يكررون الحقائق القديمة بينما كان العالم بحاجة إلى شيء جديد تماماً. البشرية تتغير وتتطور باستمرار، لدرجة أن كل نبي ينسخ النبي الذي قبله. ففي كل جيل، كشفت الشيعية الكاملة المزيد من المعنى الباطني للقرآن والشريعة، مستخرجة أعماقها الكامنة عبر إيحاء لم ينقطع. يجب على المؤمن أن يستمع إلى هؤلاء المعلمين المتصوفين الذين عينهم الإمام، والذين قد اغتصب المجتهدون السلطة المعطاة لهم.

كان كريم خان مقتنعاً أن هذا الوحي المستمر على وشك أن يُتمَّم، وأن الطبيعة البشرية سوف تبلغ مرحلة الكمال قريباً. بكل وضوح، كان يستجيب للتغيرات التي كان الأوروبيون يجلبونها إلى إيران. لم يكن كريم خان ديمقراطياً ـ مثله مثل جميع فلاسفة ما قبل الحداثة. لقد كان نخبوياً، وداعية إطلاقياً (أي يرى أن الصورة الذهنية والشيء نفسه شيء واحد)، وكان عديم الصبر على اختلافات الرأي بين المجتهدين. كان يريد فرض رؤيته على الناس. مع ذلك كان واحداً من أوائل رجال الدين الإيرانيين الذين تعرّفوا بأنفسهم على الأفكار الأوروبية الجديدة. فبينما عارض العلماء المتشددون التجاوزات التجارية التي كان يقوم بها البريطانيون والروس، كان كريم خان أكثر اهتماماً بالعلم الجديد وبعلمانية الغرب. ففي أوقات فراغه كان يدرس الفلك والبصريات، والكيمياء، وفقه اللغة، وكان يتباهى بمعرفته للعلم. لقد أدرك كريم خان مسبقاً أن الحضارة الغربية كانت تمثل تهديداً كبيراً للحضارة الإيرانية في وقت كان فيه قلة من الإيرانيين لديها معرفة أولية بأوروبا. كانت هذه المرحلة مرحلة انتقالية، وأدرك أن لملاقاة هذا التحدي غير المسبوق لابد من إيجاد حلول جديدة. من هذه الزاوية يمكننا أن ننظر إلى لاهوته الارتقائي الذي أفسح المجال أمام إمكانية حدوث شيء جديد، وإلى توقعه الحدسي بحصول تحول جذري حتمي. حركة الشيخي بنظرتها النخبوية للمعرفة كانت متجذرة في العالم القديم، واستشعار تأثير الغرب المصنَّع كان دفاعياً أيضاً. كان

كريم خان معارضاً عنيداً لدار الفنون الجديدة ـ أول مدرسة ثانوية مجانية في طهران أسسها الوزير المصلح أمير كبير Kabir. كان كادرها التدريسي من الأوروبيين، بشكل رئيسي، وبمساعدة المترجمين كانت تدرس العلوم الطبيعية، والرياضيات العليا، واللغات الأجنبية، وفن الحرب الحديثة. رأى كريم خان أن هذه المدرسة تشكل جزءاً من مؤامرة لتوسيع النفوذ الأوروبي ولتدمير الإسلام. وقال إنه سوف يتم اسكات العلماء، وأن أطفال المسلمين سوف يتعلمون في مدارس مسيحية، وسوف يصبح الإيرانيون أوروبيين زائفين. لقد استطاع رؤية مخاطر التغريب الكامنة فيما هو آتٍ، وفي وجه التجاوزات الأوروبية المتزايدة، كان موقفه رافضاً وانفصالياً. بالإمكان اعتبار أيديولوجياه الصوفية محاولة لفتح عقول الإيرانيين على حل جديد تماماً. الحضور الغربي في إيران كان حقيقة حياتية ملموسة، وأية حركة إصلاحية غير قادرة على التكيف مع هذا الحضور لن يكتب لها النجاح. سرت إشاعات مفادها أن كريم خان كان على وشك تأسيس حكومته الدينية الخاصة فتم استدعاؤه إلى البلاط، ووضع تحت المراقبة لمدة /18/ شهراً. لكن في المدة بين 1850 و 1860 كان قد انسحب تدريجياً من الحياة العامة، وأخذ يحتفظ بآرائه لنفسه، ثم توفي ممتلئاً بالمرارة والهزيمة على بلده(62).

الحركة المسينية الثانية في هذه الفترة لها جذورها في الروح المحافظة، لكنها كانت منفتحة أيضاً على بعض القيم الغربية الجديدة. مؤسسها هو سعيد محمد (1819 ـ 1850)، كان منخرطاً في صفوف حركة الشيخي في النجف وكربلاء. لكنه أعلن أنه «الباب» إلى الإلهي ـ عام 1844 ـ الذي أعلن العلماء أنه قد أُغلق عند غيبة الإمام. جذبت حركته إلى صفوفها العلماء، والوجهاء، والتجار الأثرياء في كل من أصفهان، وطهران وخراسان. وفي كربلاء جذبت المرأة الذكية ـ إحدى مريداته ـ المعروفة باسم «قرة العين» (1814 ـ 1852) حشوداً غفيرة إلى صفوف الحركة من بينهم ملا صادق المعروف بلقب «المقدس»، وميرزا محمد علي الذي نال لقب «القدوس» (ـ ؟ ـ 1849). بشكل عام لقد بشر بدين جديد، وكان اسم الباب يذكر في الأذان إلى الصلاة، وطلب من أتباعه أن ييمموا وجوههم أثناء الصلاة نحو منزله في شيراز. عندما حج الباب إلى مكة في تلك السنة وقف بجانب الكعبة، وأعلن أنه كان التجسيد للإمام الغائب. وما مضى سوى /15/ شهراً حتى أنتج الباب قرآناً موحى جديداً باسم /البيان/، وألغى جميع الكتب المقدسة القديمة. لقد كان هو /الإنسان الكامل/ وصاحب الزمان، وفي شخصه مجسداً جميع أنبياء الماضي العظام. كانت البشرية تقترب من الكمال، بالتالي لن تكون الأديان القديمة كافية. دعا /البيان/ إلى نظام اجتماعي جديد أكثر

عدلاً. وأيد القيم البورجوازية التي تبنتها الحداثة. لقد ثمّن عالياً العمل المنتج، وطالب بتحرير التجارة، وتخفيض الضرائب، وتقديم ضمانات للممتلكات الشخصية، وطالب بتحسين مكانة المرأة، لقد تبنى الباب مقولة القرن التاسع عشر: أن هذا هو العالم الوحيد الذي لدينا. بينما ركزت الشيعة تراثياً على مآسي الماضي، وعلى مستقبل مسيني، بينما ركز الباب على هذا العالم وعلى الآن. فلن يكون هناك يوم حساب، ولا حياة آخرة. الفردوس هو في هذا العالم، وبدلاً من الانتظار ـ بكل سلبية ـ من أجل الخلاص، طلب الباب من الشيعة أن يعملوا من أجل خلق مجتمع أفضل على الأرض، وأن يسعوا إلى بلوغ الخلاص في حيواتهم[64].

في الحركة البابية نواح عديدة تذكرنا بسيرة حياة شبتاي زيفي. أثار الباب في نفوس أتباعه السحر ذاته الذي أثاره شبتاي. فبعد أن سجنته السلطات اعتبر أنصاره أن نقله من مكان إلى آخر إنجاز كبير يسجله، وكانت تتجمع حشود غفيرة لملاقاته، وأصبحت أماكن سجنه مزارات يحج الناس إليها. وبينما جلس في سجنه يكتب رسائل بليغة إلى محمد شاه القاجاري «المغتصب»، كان الشاه يسمح له بلقاء حشود كبيرة من مريديه. وبعد أن نقلته السلطات إلى قلعة نائية خارج أورومية، غصت القاعة بزواره، واضطرت حشود الناس أن تقف في الشارع. وعندما كان يزور الحمامات العامة، كان مريدوه يشترون الماء الذي كان يستحم به. وفي صيف عام 1848 أُحضر إلى قاعة المحكمة في تبريز، عمت القاعة حماسة كبيرة له. فتجمع الناس زرافات تحية له، حتى إنه دخل المحكمة مزهواً. وقفت جمهرة من المؤيدين خارج قاعة المحكمة أثناء سير المحاكمة، كانوا يتوقعون أن يبيد الباب أعداءه، ويدشن عصراً جديداً من العدالة، والإنتاجية والسلام. لكن سرعان ما حدثت المفاجأة التي صدمتهم، تماماً كما حدث مع شبتاي. لم يتغلب الباب على الذين كانوا يحاكمونه، ويبدو أن أداءه كان سيئاً داخل قاعة المحكمة. لقد كشف الذين حققوا معه ضعفه في اللغة العربية، وفي اللاهوت، والفلسفة. لم يكن لديه فهم للعلوم الجديدة. فكيف تسنى لهذا الدجال أن يصبح إماماً، ومستودعاً للمعرفة الإلهية؟ أعادت المحكمة الباب إلى السجن، وفي هذه الأثناء لم تعد الحركة البابية مجرد دعوة إلى إصلاح ديني وأخلاقي، بل أصبحت دعوة من أجل نظام سياسي اجتماعي جديد.

فمثلما توجهت الشبتائية إلى جميع الطبقات الاجتماعية، كذلك كان الامر مع الباب الذي كان قادراً على جذب الجماهير بدعوة مسينية، وبالرغبة ـ سواء باطنياً أو فلسفياً ـ بلاهوته الباطني، وبمبادئه الاجتماعية التي لاقت القبول وسط من هم أكثر

علمانية. كان هناك إحساس حدسي بأن العالم القديم كان يمضي، وأن المقدسات القديمة ما عادت تنطبق على الراهن. ففي شهر حزيران من عام 1848 عقد قادة الحركة البابية لقاء جماهيرياً في بوداشت Budasht في خراسان. وفيه أُلغيَ القرآن رسمياً، وتبقى الشريعة في مكانتها حتى يعترف عامة الناس بالباب. المؤمنون يجب أن يتبعوا ضمائرهم، وأن يتعلموا تمييز الخير من الشر بأنفسهم بدلاً من الاتكال على العلماء. إنهم أحرار في رفض قوانين الشريعة أو قبولها. والداعية الساحرة قرة العين نزعت حجابها كفعل رمزي لانتهاء اضطهاد النساء، ونهاية الحقبة الإسلامية القديمة. فجميع الأشياء غير «الطاهرة»، ينبغي اعتبارها «طاهرة»من تلك الفترة فصاعداً، فالحقيقة ليست معتقداً يوحى دفعة واحدة، في لحظة واحدة من الزمن. لقد توصل البابيون إلى تعددية دينية جديدة: في النظام الجديد، سوف تتحد جميع الأديان الموحاة من قبل في دين واحد[66].

روعت هذه الرسالة الراديكالية الكثيرين من البابيين الذين حضروا هذا الاجتماع، فهربوا رعباً. كما قام مسلمون آخرون ورعون بمهاجمة هؤلاء الهراطقة، فانتهى اللقاء في حالة فوضى عارمة. لكن عمل القائد كان قد بدأ للتو. لقد رحلوا منفردين عائدين إلى مازانديران حيث كان القائد البابي ملا حسين بوشروي (ـ ، 1849) قد جمع مائتي رجل. ألقى كلمة نارية: يجب على البابيين أن يضحوا بممتلكاتهم الدنيوية، وأن يتخذوا من الإمام حسين قدوة لهم. فمن خلال الشهادة فقط يستطيعون تدشين اليوم الجديد New day الذي فيه سوف يكرم الباب المضطهدين ويغني الفقراء. فخلال سنة سوف يهزم الباب العالم، ويوحد جميع الأديان. لقد أثبت بوشروي أنه قائد ذكي عندما ألحق جيشه الصغير الهزيمة بالجيش الملكي، إذ نقرأ في حوليات البلاط أنهم هربوا «مثل قطيع من الغنم الهاربة من الذئاب». شن البابيون غزوات، ونهبوا، وسلبوا، وقتلوا وحرقوا. لقد اعتقد من لديه ميول دينية أن انتفاضة كانت أكثر أهمية من معركة كربلاء، بينما كان من انضم إلى صفوف الحركة من الفقراء لأسباب دنيوية أفضل الأنصار لهذه الحركة. لقد شعر هؤلاء بأهميتهم للمرة الأولى، وكانوا يعاملون كأنداد إذا لم يعاملوا كشركاء لهم قيمتهم في العمل.

قمعت الحكومة هذه الثورة في نهاية المطاف، لكن عام 1850 شهد الانتفاضات الجديد في يزد ونايريز، وطهران وزنجان. لقد أوجد البابيون جواً من الرعب المطلق. فانضم المعارضون السياسيون للنظام إلى الثورة، وكذلك فعل الطلاب. فحتى النساء حاربن ببسالة وهن يرتدين لباس الرجال. لقد وحدت الحركة كل الساخطين على

النظام. لقد انضم إليها الملالي الذين كانوا يشعرون بالاضطهاد الذي كان يمارسه عليهم المجتهدون المتكبرون، والتجار الذين كانوا يبيعون الموارد الإيرانية إلى الأجانب، والبازاريون، وملاك الأراضي، والفلاحون المعدمون. لقد ساعد التشيع الإيرانيين على تنمية توق إلى العدل الاجتماعي، وعندما يأتي القائد المناسب والفلسفة الحقة، يجد الساخطون أن من الطبيعي أن يحاربوا تحت راية دينية[67]. في هذا الوقت كانت الحكومة قادرة على سحق الثائرين فأعدمت الباب في 9 آب 1850، وقتلت القادة أيضاً، وتم تطويق وذبح من حامت حولهم الشبهة. هرب بعض البابيين إلى العراق العثماني حيث انقسمت الحركة في عام 1863، اتبع بعضهم ميرزا نوري صبحي أزال (1830 ـ 1912) الخليفة المعين للباب، الذي بقي وفياً لأهداف التمرد السياسية. وفي مرحلة لاحقة تخلى كثيرون من أنصاره عن الباطنية البابية القديمة وأصبحوا علمانيين وقوميين. لقد تمكنوا من التحرر من الدين كله برمي المحرمات وعدم الاكتراث بالشرائع القديمة، أي كانت حركة مسينية قدمت جسراً إلى أيديولوجيا علمانية. معظم الأحياء الباقين من البابيين اتبعوا صبحي ميرزا حسين علي نوري بهاء الله (1817 ـ 1892) الذي كان يمقت السياسة، فأوجد الدين البهائي الجديد الذي احتضن المثل الغربية الحديثة في فصل الدين عن السياسة، والمساواة في الحقوق، والتعددية والتسامح[68].

بالإمكان اعتبار التمرد البابي أحد أكبر ثورات الحداثة. لقد أرسى نموذجاً في إيران. ولسوف تأتي مناسبات أخرى في القرن العشرين حين يتحدى رجال الدين، والناس العاديون، والعلمانيون، والمتصوفون والمؤمنون، والملحدون نظاماً مستبداً في إيران. لقد أصبحت المعركة من أجل العدالة قيمة مقدسة لدى الشيعة، وسوف تشجع لاحقاً أجيالاً من الإيرانيين على جيوش الشاه كي تدشن عهداً أفضل. الأيديولوجيا الشيعية ـ في ما لايقل عن مناسبتين ـ سوف تمكن الإيرانيين من إرساء مؤسسات سياسية حديثة في بلادهم. لقد أوضحت الثورة البابية أن باستطاعة الدين أن يساعد الناس على ملاءمة المثل العليا، وحماسات الحداثة إذا ما تُرجمت من مجرد مصطلح علماني غريب إلى لغة وميثولوجيا، وروحانية يمكنهم فهمها، ويجعلوها ملكاً لهم. فإذا كانت الحداثة قد أثبتت أنها كانت صعبة على المسيحيين في الغرب، فقد كانت إشكالية أكثر حتى بالنسبة لليهود والمسلمين. لقد تطلبت الحداثة صراعاً ـ وفي كلمات إسلامية جهاداً ـ قد يصبح أحياناً حرباً مقدسة.

الفصل الخامس

النزعة الأصولية

ما أن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى غدا واضحاً أن المجتمع الجديد الذي وصل أخيراً إلى مرحلة الإثمار في الغرب، لم يكن الدواء الكوني كما تخيله البعض. فنزعة التفاؤل الديناميكي التي ألهمت فلسفة هيغل قد أفسحت المجال إلى شك وقلق محيرين. فمن ناحية كانت أوروبا تنتقل من قوة إلى قوة، فتخلل هذه الحقبة إحساس بالثقة والسيادة بهيج، وفي الوقت ذاته كانت الثورة الصناعية تجلب لبعض الدول القومية مزيداً من الثروة والقوة لم تعرفهما من قبل. لكن السمات المميزة لهذه الحقبة هي العزلة والسأم والتشاؤم كما اكتشفها بودلير في /أزهار الشر/ 1857، وكان الشك الممرض الذي عبر عنه ألفرد تينيسون في /الذكرى/ 1850، والإعياء المدمر، وعدم الرضا اللذان أحست بهما بطلة فلوبير في روايته /مدام بوفاري/ 1856. لقد شعر الناس بخوف مجهول المصدر، ففي الوقت الذي كان الناس يحتفون فيه بإنجازات المجتمع الحديث كانوا - في الوقت ذاته - يشعرون بالفراغ والخواء جعلا الحياة من دون معنى، وسيسعى الكثيرون إلى العثور على اليقين وسط إرباكات الحداثة، بينما قام البعض بإسقاط مخاوفهم على أعداء وهميين، ووهم وجود مؤامرة كونية.

سنجد جميع هذه العوامل في الحركات الأصولية التي نشأت في جميع الأديان التوحيدية إلى جانب الحضارة الحديثة. فالعيش من دون أن يحس الناس بأن الحياة لها معنى وقيمة نهائيان ضرب من المحال. ففي العالم القديم، ساعدت الميثولوجيا والطقسي الناس على استحضار إحساس بمغزى مقدس كان ينقذهم من الخواء والفراغ، مثلما فعل الكثير من الأعمال الفنية العظيمة. لكن النزعة العلمية العقلانية - التي هي مصدر قوة الغرب وسر نجاحه - قد قللت من شأن الأسطورة، وأعلنت أنها وحدها هي القادرة على أن توصل الناس إلى الحقيقة. مع ذلك لم يستطع العقل مخاطبة المسائل المطلقة.. التي

لم تكن ضمن مجال كفاءة اللوغوس. نتيجة لكل ما سبق لم يعد الدين التراثي ممكناً لدى عدد متزايد من الرجال والنساء في الغرب.

لقد كشف فرويد (1856 - 1939) أن رغبة مميتة تحرك البشر بقوة، بقدر ما تحركهم من أجل الجنس Eros والتكاثر. ففي الحضارة الحديثة يطفو على السطح حنين جموح ظاهر، وخوف من الانقراض. بدأ الناس ينكمشون من الحضارة التي أوجدوها، وفي الوقت ذاته كانوا ينعمون بالفوائد غير المشكوك فيها التي أسبغتها هذه الحضارة عليهم. لقد عاش معظم الناس في الغرب بصحة أفضل، وحياة أطول، وكانت مؤسساتهم الديمقراطية تعني لمعظمهم أن الحياة كانت أكثر إنصافاً. كان الأوروبيون والأمريكيون فخورين بإنجازاتهم، ولهم الحق في ذلك. لكن الحلم بالأخوة العالمية الذي دعا إليه مفكرو عصر التنوير كان يتضح أنه مجرد وهم. فالحرب البروسية الفرنسية (1870 - 1871) أوضحت الآثار المخيفة الناجمة عن التسلح الحديث. فبدأ يظهر إدراك مفاده أن العلم قد ينطوي على بعد مميت قاتل. لقد ساد إحساس ما بعد بلوغ الذرة[1]، أثناء المرحلة الثورية في مطلع القرن التاسع عشر بدا أن عالماً جديداً وأفضل كان في متناول البشرية، لكن هذا الأمل لم يتحقق أبداً. بدلاً من ذلك، جلبت الثورة الصناعية مشكلات جديدة، وظلماً واستغلالاً جديدين. لقد قدم تشارلز ديكنز - في روايته / الأوقات العصيبة/1854 - المدينة الصناعية كجحيم، وأوضح أن النزعة العقلانية البراغماتية الحديثة قد تكون مدمرة للأخلاقية والفردية. لقد ألهمت المدن الكبيرة الجديدة بتناقض وجداني هائل. والشعراء الرومانسيون الذين شجبوا «الطواحين الشيطانية القاتمة»[2]، إنما كانوا في حالة هروب من حياة المدينة، وكانوا يستمدون إلهاماً من توق إيجابي للريف الذي لم تشوهه يد الإنسان. فالناقد البريطاني جورج شتاينر ينوه بمدرسة الرسم الغربية التي نشأت في ثلاثينات القرن التاسع عشر، التي بالإمكان عدّها «حلماً مضاداً للحداثة». فالمدن الحديثة مثل لندن، وباريس، وبرلين التي جسدت الإنجاز الغربي الكبير، كان الفنانون يصورونها على شكل أنقاض وكأن كارثة حلت بها[3]. بدأ الناس يتخيلون دمار الحضارة، ويقومون بخطوات عملية لإحداث هذا الدمار.

بعد الحرب البروسية الفرنسية بدأت الأمم الأوروبية سباق تسلح مسعور أدى إلى الحرب العالمية الأولى. وبدا أنهم كانوا يرون الحرب نوعاً من ضرورة داروينية سيكون البقاء فيها للأصلح. فأمة حديثة يجب أن تمتلك أكبر جيش وأسلحة أشد فتكاً قدر ما بوسع العلم أن يقدمه في هذا المجال، وحَلُمَ الأوروبيون بحرب سوف تطهر روح الأمة في تأليه كاسح. لقد أوضح الكاتب البريطاني آ. ف. كلارك Clarke أن في الفترة

الممتدة من 1871 حتى 1914 لا تكاد تمر سنة من دون ظهور رواية أو قصة قصيرة تصف رعب حرب مستقبلية في بلد أوروبي[4]. «الحرب العظمى التالية» صُورت كعقاب رهيب، لكن لامفر منه. فمن ركام الدمار سوف تنهض الأمة إلى حياة جديدة أفضل. وفي نهاية القرن التاسع عشر قام الروائي البريطاني هـ. جـ ويلز بإحداث ثقب في هذا الحلم الطوباوي في روايته/ حرب العوالم/ 1896، وبين إلى أين تقود حرب كهذه فيها صور مرعبة لمدينة لندن التي أُجلي سكانها في حرب بيولوجية، وطرق إنجلترا المزدحمة بحشود اللاجئين. كان باستطاعته رؤية مخاطر التكنولوجيا العسكرية التي طبقت في ميدان العلوم الدقيقة، وكان على حق في ذلك فسباق التسلح أدى إلى كارثة، وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى 1914 خاضها الأوروبيون الذين كانوا يحلمون بحرب تضع حداً لجميع الحروب لأكثر من أربعين عاماً. ودخلوا في النزاع بكل حماسة، بالإمكان عدّها انتحاراً جماعياً لأوروبا. كانت هناك رغبة بموت مدمر على الرغم من إنجازات الحداثة، بينما كانت أمم أوروبا تنمي وهماً كاسحاً بتدمير الذات.

وخضع بعض البروتستانت المحافظين في أمريكا لهاجس مماثل، لكن السيناريو الذي اتخذه كابوسهم كان شكلاً دينياً. كانت الولايات المتحدة قد عانت أيضاً صراعاً مخيفاً، وإحساس ما بعد بلوغ الذروة تلاه. لقد رأى الأمريكيون الحرب الأهلية (1861 - 1865) بين الولايات الشمالية والولايات الجنوبية في سياق رؤيوي. اعتقد الشماليون أن الصراع سوف يطهر الأمة، وكان الجنود ينشدون «عظمة الرب الآتي»[5]، وتحدث المبشرون عن حرب آرماجدون قادمة، وعن معركة بين النور والظلام والحرية والعبودية. كانوا يتطلعون إلى إنسان جديد، توزيع جديد ينشأ من هذا الدرس الناري مثل مارد[6]. لكن لم يكن في أمريكا عالم جديد شجاع أيضاً. وما أن قاربت الحرب بلوغ نهايتها حتى كانت قد دمرت مدناً بأكملها، وتشتت عائلات كثيرة، وكان هناك رماد أسود وأبيض جنوبي. فبدلاً من بلوغ اليوتوبيا، عانت الولايات الشمالية أثناء الانتقال السريع والمؤلم من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي. لقد بنيت مدن جديدة، وتفجرت مدن قديمة اتساعاً، وتدفقت موجات مهاجرين جدد إلى البلاد من أوروبا الشرقية، وجنوبي أوروبا. لقد جنى الرأسماليون ثروات طائلة من صناعات الحديد، والنفط والفولاذ، بينما عاش العمال تحت مستوى الحد الضروري للحياة. فاستُغل النساء والأطفال في المصانع: وبحلول عام 1890 كل طفل من خمسة أطفال كان لديه عمل. وظروف العمل كانت سيئة، وساعات العمل طويلة، والآلات غير آمنة. فحدثت فجوة

جديدة بين المدينة والريف. بينما بقيت أجزاء كبيرة من الولايات المتحدة مناطق زراعية، ولاسيما الولايات الجنوبية. فإذا كان الخواء كامناً وراء ازدهار أوروبا، كانت أمريكا تصبح بلداً من دون نواة[7].

الطابع العلماني «للحرب المستقبلية» التي أنشئت الأوروبيين لم يجذب إليه الأمريكيين المتدينين، فطور بعضهم اهتماماً متزايداً بعالم الأخرويات ـ أكثر من ذي قبل ـ حالمين بحرب نهائية بين الله والشيطان التي سوف تدفع هذا المجتمع الشرير إلى نهاية تتسم بالوفرة التي يستحقها. هذه الرؤيا الرؤيوية التي اختمرت جذورها خلال أواخر القرن التاسع عشر تسمى ماقبل الألفية، لأنها صورت المسيح عائداً إلى الأرض قبل أن يدشن عهده الألفي. حظيت هذه الحركة الأكثر تفاؤلاً في عصر التنوير برعاية البروتستانت الليبراليين، فتخيل البشر أنفسهم وهم يدشنون ملكوت الله بجهودهم هم: لأن المسيح سوف يعود إلى الأرض، بعد أن يتم تأسيس الألفية فقط. بشر الإنجليزي جون نيلسون داربي Darby (1800 ـ 1882) بهذه الحركة، ولم تحظ حركته سوى بأتباع قلائل في بريطانيا، لكنه جال في أرجاء الولايات المتحدة ست مرات (1859 ـ 1877). لم تكن رؤيته ترى ما هو جديد في العالم الحديث الذي كان يسير في طريقه إلى الدمار. فبدلاً من أن يصبح هذا العالم أكثر فضيلة ـ كما كان يأمل مفكرو التنوير ـ كانت البشرية تصبح أكثر فساداً، بالتالي سيكون الله مضطراً أن يتدخل ويسحق المجتمعات البشرية، موقعاً بؤساً لا يوصف بالجنس البشري. لكن من هذا العقاب الناري سوف يخرج المؤمنون المسيحيون منتصرين لينعموا بالنصر النهائي للمسيح وملكوته المجيد[8]. لم يبحث داربي عن المعنى الباطني في ثنايا الكتاب المقدس الذي كان يراه وثيقة تروي الحقيقة حرفياً. فأنبياء، ومؤلف سفر الوحي لم يتحدثوا رمزياً، بل يقدمون تنبؤات دقيقة سوف تحدث كما يرد ذكرها تماماً. الأساطير القديمة أصبحت ترى على أنها شعارات فعليه، الشكل الوحيد للحقيقة الذي يقره الكثيرون من الغربيين الحداثيين. لقد قسم داربي تاريخ الخلاص كله إلى سبع مراحل، خطة مستمدة من قراءة متأنية للكتاب المقدس. تبلغ كل مرحلة نهايتها عندما يصبح البشر أشراراً جداً، لدرجة أن الله كان مضطراً أن يعاقبهم. لقد انتهت الأقسام السابقة بكوارث مماثلة للهبوط من عدن، وطوفان نوح، وصلب المسيح. كان البشر يعيشون في المرحلة السادسة، أو المرحلة ما قبل النهائية التي سوف يجعلها الله تبلغ نهايتها بكارثة مرعبة لا سابقة لها. عدو المسيح الزائف الذي تنبأ القديس بولص بمجيئه[9]، سيضلل العالم ويستحوذ على الجميع، ومن ثم سوف يوقع مدّةً محنة بالبشرية. سوف يسعّر عدو

المسيح حرباً طوال سبع سنوات، يذبح فيها عدداً غير محدد من الناس، ويقمع كل معارضيه، لكن المسيح سوف ينزل إلى الأرض في نهاية المطاف، ويهزم عدوه، ويخوض معركة نهائية ضد الشيطان وقوى الشر على سهل آرماجدون خارج أورشليم، ويدشن المرحلة السابعة. وسوف يحكم المسيح مدة ألف سنة قبل يوم الحساب الذي يضع نهاية للتاريخ. كانت هذه رواية دينية لوهم الحرب المستقبلية لأوروبا. هذه الرواية رأت التقدم الحقيقي ملازماً للصراع والدمار الكلي الوشيك. لقد كانت رؤيا عدمية تعبر عن رغبة الموت الحديثة، على الرغم من أحلام أوروبا بالخلاص الإلهي ونعمة ألفية. لقد تخيل المسيحيون الانقراض النهائي للمجتمع الحديث بشكل مفصل وعلى شكل هاجس، وتواقين جداً إليه.

كان هناك فارق هام، فبينما تخيل الأوروبيون كل امرئ وهو يحتمل بلوى الحرب الكبرى القادمة، قام داربي بتقديم طريق للمختارين كي يخرجوا منها. لقد اعتمد في رؤيته هذه على ملاحظة عرضية قالها القديس بطرس الذي اعتقد أنه عند المجيء الثاني للمسيح سوف يتم «نقل المسيحيين الأحياء إلى الغيوم... كي يلاقوا الرب في الجوار»[10]. فقبل بداية البلاء ـ كما اعتقد داربي ـ ستكون هناك نشوة، اختطاف المسيحيين المولودين ثانية إلى أعلى، هؤلاء سوف يؤخذون إلى السماء، بالتالي سوف ينجون من العذابات الرهيبة في الأيام الأخيرة. لقد تخيل أنصار الحركة ما قبل الألفية هذه النشوة بشكل مفصل حرفي مادي. فهم مقتنعون أن الطائرات والسيارات والقطارات سوف تتحطم فجأة، لأن الطيارين والسائقين سوف يُحملون إلى أعلى، بينما تسير مركباتهم من دون سيطرة عليها. ستتهاوى البورصة، وتسقط الحكومات، ومن يترك في الخلف سوف يدرك أنه هالك، أما المؤمنون فهم على الصراط المستقيم. على التعساء ألا يحتملوا البلاء فقط، لكن سيعرفون أن اللعنة الأبدية حلت عليهم. كانت هذه النزعة تعبيراً عن رغبة بالانتقام. تصور المختارون أنفسهم وهم ينظرون إلى أسفل، إلى عذابات الآخرين الذين سخروا من معتقداتهم، وتجاهلوا وهزؤوا وهمشوا دينهم. فهناك لوحة مشهورة في منازل العديد من الأصوليين البروتستانت اليوم تظهر رجلاً يقص العشب خارج منزله، وهو يتأمل مندهشاً زوجته المولودة ثانية منتشية من نافذة في الطابق العلوي. يبدو المشهد سخيفاً لحد ما ـ مثل كثير من تصويرات مادية لأحداث أسطورية، لكن الواقع الذي تهدف اللوحة لتقديمه هو واقع قاسٍ، تقسيمي ومأساوي.

لكن يا للمفارقة، لهذه الحركة ما هو مشترك مع الفلسفات العلمانية التي كانت

محط كراهيتها. لقد اعتقد هيغل، وماركس، وداروين أن التطور كان نتيجة صراع. فماركس قسَّمَ التاريخ إلى مراحل مختلفة تبلغ ذروتها في المدينة الفاضلة. لقد اكتشف الجيولوجيون المراحل المتعاقبة لتطور الأرض في أحافير نباتية وحيوانية في الصخور والجروف، واعتقد البعض أن كلاً من هذه الأنواع قد انتهى في كارثة حلت. وهذا وجه التشابه بين برنامج ماقبل الألفية والفكر العلمي في القرن التاسع عشر. وكانت حديثة أيضاً في نزعتها الحرفية، والديمقراطية. فلا وجود فيها لمعان رمزية أو خفية تبلغها نخبة صوفية. كان بوسع جميع المسيحيين ـ مهما كانت ثقافتهم بسيطة ـ أن يكتشفوا الحقيقة التي تكشفت بكل بساطة أمام الجميع كي يروها في الكتاب المقدس. فالكتاب المقدس كان يعني تماماً ما جاء فيه: فالألفية عنت عشرة قرون. وإذا تحدث الأنبياء عن «إسرائيل» فإنهم لم يكونوا يشيرون إلى الكنيسة، بل إلى اليهود، وعندما تنبأ مؤلف سفر الوحي بمعركة بين يسوع والشيطان على سهل آرماجدون فإن ذلك ما سيحدث بالضبط[11]. هذه القراءة الحرفية للكتاب المقدس سوف تصبح أكثر سهولة لمسيحي عادي بعد نشر كتاب /The scofield preference bible/ الذي كان أفضل كتاب للبيع فور صدوره. رؤية تاريخ الخلاص مطبوعة في هوامش مفصلة مرافقة للنص وأصبحت الهوامش ذات مصداقية مثل مصداقية النص ذاته.

توضح نزعة هذه الحركة التوق إلى اليقين الذي هو ردة فعل على حداثة تترك عن عمد أسئلة مفتوحة من دون إجابة، وتنكر إمكانية وجود حقيقة مطلقة. كان البروتستانت الأمريكيون على عداء مع الخبير الذي كان يُعَدُّ وحده قادراً على فهم الآلية التي كان يعمل فيها مجتمع حديث. وما أن انتهى القرن التاسع عشر حتى لم يكن هناك شيء كما كان، كما كان يبدو. لقد تعرض الاقتصاد الأمريكي لتذبذبات عنيفة خلال هذه الحقبة التي أربكت الناس الذين اعتادوا على روتين الحياة الزراعية. دوي انفجارات يتبعها إحباطات كانت تستهلك ثروات هائلة في ليلة واحدة، فبدا أن المجتمع كان مسيراً «بقوى سوق» خفية وغامضة. لقد قال علماء الاجتماع إن الحياة البشرية تسيرها دينامية اقتصادية لا يستطيع المراقب غير البارع أن يراها. وأخبر أنصار داروين أن صراعاً بيولوجياً لا تراه العين المجردة يهيمن على الوجود. وتحدث علماء النفس عن قدرة العقل الباطن الخفية. وقد أصر النقاد المرموقون أن الكتاب ذاته ليس كما زعم أنه يضم بين دفتيه الحقائق، وأن النص الذي يبدو بسيطاً كان في الواقع مكوناً من عدد مربك من مصادر مختلفة، ودوّنه مؤلفون لم يسمع أحد بهم. فالبروتستانت الذين توقعوا أن يجلب إيمانهم لهم شعوراً بالأمن شعروا بدوار ذهني في هذا العالم المعقد، كانوا يريدون ديناً يتحدث ببساطة؛ يستطيع أن يفهمه كل شخص.

ما أن بلغ القرن التاسع عشر نهايته حتى كان العلم والعقلانية هما كلمتي السر في تلك الحقبة، وإذا ما أراد الدين أن يؤخذ على محمل الجد كان ينبغي عليه أن يكون عقلانياً. لقد عزم بعض البروتستانت على جعل إيمانهم منطقياً وسليماً علمياً. يجب أن يكون شديد الوضوح، وقابلاً للتفسير، وموضوعياً مثل أي لوغوس آخر. مع ذلك، فعلم حديث جداً كان ينطوي على بعض المزالق لمن هم بحاجة إلى يقينية إجمالية. لقد أتت اكتشافات فرويد وداروين من فرضيات غير مبرهن عليها، فبدت غير علمية في أوساط البروتستانت التقليديين. ما لبثوا أن نظروا إلى الوراء إلى الرؤية العلمية المبكرة التي قدمها فرانسيس بيكون الذي لم يكن لديه وقت للتخمين. اعتقد بيكون أن بوسعنا أن نثق بأحاسيسنا بشكل مطلق، لأنها وحدها التي في وسعها أن تزودنا بمعلومات صحيحة. لقد كان مقتنعاً أن الله العارف لكل شيء قد نظم العالم وفقاً لمبادئ عقلانية، وأن مهمة العلم ليست القيام بتخمينات بل أن تكتشف الظواهر، وتنظيم هذه الاكتشافات في نظريات مبنية على حقائق واضحة لكل شخص. كانت فلسفة التنوير الاسكوتلندية تشد البروتستانت في القرن التاسع عشر، هذه الفلسفة التي عارضت ابستمولوجيا كانط الذاتية، وزعمت أن الحقيقة كانت موضوعية ومتوفرة لكل كائن بشري مخلص ذي «إدراك سليم»[12].

هذه اللهفة إلى اليقينية كانت محاولة لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة، أي الفجوة التي شكلها الله في وعي الكائنات البشرية العقلانية كلها. فالبروتستانتي الأمريكي آرثر بيرسون أراد كتاباً مقدساً مفسراً «على ضوء روح علمية منصفة حقاً»، فعنوان كتابه/ براهين معصومة كثيرة/ 1895 يوضح نوع اليقينية الذي يطلبه من الدين:

«أحب لاهوتاً إنجيلياً لا يبدأ بفرضية ثم يلف الحقائق والفلسفة كي تناسب عوج Crook المعتقد، لكن منهجاً بيكونياً يجمع أولاً تعاليم كلمة الله، ثم يسعى إلى استنتاج قانون عام، بالاستناد إليه يغدو بالإمكان ترتيب الحقائق»[15].

لقد كانت رغبة قابلة للفهم، لكن أسطورية الكتاب المقدس لم تدّعِ أنها حقيقة بالطريقة نفسها التي توقعها بيرسون. فاللغة الأسطورية لا يمكن ترجمتها ـ بشكل مرضٍ ـ إلى لغة عقلانية من دون أن تفقد مبرر وجودها. إنها ـ مثل الشعر ـ احتوت على معانٍ مراوغة جداً بحيث لا يمكن التعبير عنها بأية طريقة أخرى. فإن حوّل اللاهوت نفسه إلى علم فليس في وسعه أن يصبح إلا صورة كاريكاتورية للخطاب العقلاني، لكن هذه الحقائق ليست سهلة الانقياد للتفسير العلمي[16]. هذا اللوغوس الديني الزائف سوف يدفع الدين حتماً إلى مزيد من سوء السمعة.

لقد أصبحت كلية الكهنوت النور الجديد البريسبيتيري في نيوجرسي منطلقاً لهذه النزعة البروتستانتية العلمية[15]. وتبدو كلمة Bastio ملائمة لأن الحملة لتحقيق مسيحية عقلانية غالباً ما اتخذت طابعاً عسكرياً، وبدت تاريخياً دفاعية. تشارلز هودج Hodge الذي شغل كرسي اللاهوت في برنستون نشر المجلد الأول من مؤلفه المكون من جزأين/ اللاهوت المنهجي/ فاسم الكتاب يفصح عن منطلقه العلمي. لقد أكد هودج أن مهمة عالم اللاهوت ليست البحث عن معنى خلف الكلمات، بل أن يرتب التعاليم الواضحة في الكتاب المقدس في منهج حقائق عامة. وأن كل كلمة في الكتاب المقدس موحاة من الله، ويجب أخذها بجدية، وينبغي ألا تشوه بتفسير رمزي أو مجازي. آرشيبالد هودج ـ ابن تشارلز ـ الذي شغل منصب والده في عام 1878 نشر دفاعاً عن الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس في /برنستون ريفيو/ بالتعاون مع زميل له هو بنيامين ورفيلد Warfield، فأصبحت هذه المقالة إحدى الكلاسيكيات. فجميع قصص وأقوال الكتاب المقدس وأقواله «لا يعتريها الخطأ إطلاقاً، وهي ملزمة لبلوغ الإيمان والطاعة». فكل ما جاء في الكتاب المقدس كان مطلقاً و«حقيقة الحقائق». إذ جاء في الكتاب المقدس أنه كتاب موحى فهو موحى حقاً[16]. فالجدال المداور قد يكون أي شيء عدا عن أن يكون علمياً. لم يتسم هذا الرأي بموضوعية عقلانية لأنه كان مغلقاً أمام أي بديل، ومتسقاً ضمن شروطه الخاصة به فقط. فاعتماد برنستون على العقل وحده وضع آراءه في مسار الحداثة، لكن مزاعمه كانت مغايرة للحقائق. فكما كتب ورفيلد في مقالة لاحقة «تقوم المسيحية بتوجهها عن طريق العقل السليم، فعن طريق المحاكمة العقلية فقط قطعت شوطاً بعيداً في طريقها إلى مملكتها، وعن طريق المحاكمة العقلية سوف تضع جميع أعدائها تحت قدميها»[17]. فإلقاء نظرة عجلى على تاريخ المسيحية توضح لنا أن الدين قد مورس في سياق صوفي فقط ـ مثله في ذلك مثل جميع أديان ما قبل الحداثة. لقد اعتمدت المسيحية على الصوفية، والحدس، والقربان المقدس أكثر مما اعتمدت على «العقل القويم» الذي لم يكن أبداً «السبيل الوحيد» إلى الإيمان المسيحي. من المحتمل أن صورة ورفيلد العسكرية التي تتطلع إلى «دحر الأعداء» من خلال العقل، تعكس عدم إحساس بالأمان دفين. فإذا كانت الحقيقة المسيحية فعلاً شديدة الوضوح، وواضحة بذاتها، فلماذا شارك أناس كثيرون في رفضها؟

لقد أعلن تشارلز هودج في عام 1874 «الدين يجب أن يقاتل من أجل بقائه ضد طبقة كبيرة من الناس العلميين»[18]، بالتالي نلمس مسحة من القنوط في لاهوت

برنستون. لقد كانت المسيحية مقدمة للمسيحيين الذين حددوا موقفهم بناء على عقل علمي، أي عندما بدا أن نظريات علماء الطبيعة تناقض المعنى الحرفي للكتاب المقدس. لهذا السبب كتب هودج/ ما هي الداروينية/ 1874، أول هجوم ديني قوي على فرضية النشوء والارتقاء. كان هودج يعتبر البيكونية والداروينية علماً رديئاً. لقد درس/ الأصل/ بكل دقة، ولم يستطع أن يأخذ جدياً اقتراح داروين بأن تصميم الطبيعة المعقد جاء إلى الوجود بمحض المصادفة، وبشكل مستقل عن الله. وبذلك فقد كشف هودج عن البنية العقلية المغلقة للأصولية البروتستانتية الناشئة. لم يستطع هودج أن يتصور أن معتقداً مخالفاً لمعتقده كان قابلاً للحياة. لقد أكد أن «لأي عقل مؤسَّس بشكل عادي، من المستحيل تماماً الاعتقاد أن العين ليست جزءاً من التصميم[19]». على البشر واجب معارضة «جميع النظريات والفرضيات البراقة» مثل نظرية داروين «التي تتناقض مع الحقائق الثابتة». هذه الحقائق هي توجه «الإدراك السليم»، فالله قد أعطى العقل البشري «حدوساً لا تخطئ»،وإذا نقض داروين هذه الحدوس، فينبغي رفض فرضيته وعدم تأييدها[20]. المسيحية العلمية التي كانت تُطوّر في برنستون وقعت بين سندانين: كان هودج يحاول أن يضع كابحاً على العقل في الطريقة المحافظة القديمة، ورفض السماح بالتلاعب الحر الذي كان سمة مميزة للحداثة. لكن تخفيض كل الحقيقة الأسطورية إلى مستوى اللوغوس، فإنه كان يحلق في وجه روحانية العالم القديم. لقد كان لاهوت برنستون علماً رديئاً، وديناً غير كاف.

فحين بدأ أنصار هودج وورفيلد بتعريف الإيمان كمعتقد صحيح، أكدوا كثيراً التشدد في المعتقد، كان بروتستانت آخرون يتخذون خطاً تحررياً أكثر[21]. مثل المطالب بإلغاء الرق هنري ورد بيشر Beecher (1813 ـ 1887) ـ العقيدة ـ من وجهة نظر بيشر ـ ذات أهمية ثانوية، وليس من المسيحية في شيء معاقبة الآخرين على تبنيهم آراء لاهوتية مغايرة. كان الليبراليون منفتحين على مشاريع علمية حديثة مثل الداروينية أو النقاد المرموقين للكتاب المقدس. بالنسبة لبيشر: الله لم يكن وجوداً بعيداً منفصلاً بل حاضراً في العمليات الطبيعية التي تجري على الأرض، بالتالي بالإمكان رؤية الارتقاء كدليل على الاهتمام الذي لا ينقطع من الله تجاه خلقه. ممارسة المحبة المسيحية هي أكثر أهمية من سلامة المعتقد. لقد استمر الليبراليون البروتستانت في تأكيدهم أهمية العمل الاجتماعي في الأحياء الفقيرة، منطلقين من قناعتهم أن من خلال تفانيهم في محبة الناس يمكنهم أن يؤسسوا ملكوت الله العادل في هذا العالم. توجه هذا اللاهوت المتفائل إلى الطبقات الوسطى التي كان أفرادها في مواقع يتمتعون فيها بثمار الحداثة.

وما أن حل عام 1880 حتى كان هذا اللاهوت الجديد يدرس في العديد من المدارس البروتستانتية الكبيرة في الولايات الشمالية. لقد ألف جون باسكون Bascon/ الارتقاء والدين/ 1891، وجون فيسك Fisk/ من خلال الطبيعة إلى الله/ 1899 وكانا مقتنعين بعدم وجود عداوة بين العلم والدين. وتحدثا عن أن الإلهي ملازم في العام، فكل نبض حياة في الكون إنما يكشف عن حضور الله. فعبر التاريخ كانت المدركات الروحية للكائنات البشرية ترتقي، أما الآن فالبشرية على حافة عالم جديد، سوف يدرك الناس أخيراً أن لا وجود لفرق بين ما يسمى «ما فوق طبيعي» و«دنيوي». إنهم سوف يدركون قربهم العميق من الله، ويعيشون بسلام مع بعضهم.

كان مصير هذا اللاهوت الليبرالي اليأس والقنوط، مثله مثل جميع الرؤى الألفية. فبدلاً من إنجاز انسجام أكبر كان البروتستانت الأمريكيون يكتشفون أنهم في مواجهة مفاجآت عميقة. وأوجه الخلاف بينهم هددت بتمزيق دينومينيشن إرباً. العمود الفقري للنزاع لم يكن النشوء والارتقاء بل مدرسة النقدية الأسمى. اعتقد الليبراليون أن النظريات الجديدة حول الكتاب المقدس قد تنسف بعض المعتقدات القديمة، إلا أنها مع مرور الزمن سوف تؤدي إلى فهم أكثر عمقاً للنصوص المقدسة. بينما رأى التراثيون في حركة النقدية الأسمى كلمة مفزعة، فبدت أنها تجسد كل ما هو خطأ في مجتمع صناعي حديث كان يكتسح اليقينيات القديمة بعيداً عن طريقه. في هذه الأثناء الشعبويون جلبوا الأفكار الجديدة إلى عامة الناس، ووسط إرباك كبير اكتشف المسيحيون أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة التي تنسب إليه، وأن المزامير لم يكتبها داؤود، وأن الولادة العذراء لمريم إنما كانت مجرد كناية، ومن المحتمل أن الأوبئة العشر في مصر كانت كوارث طبيعية اعتبرت معجزات في مراحل لاحقة[22]. الروائية البريطانية السيدة همفري ورد Ward نشرت روايتها/ روبرت إلسمير Elsmere/ 1888، تحكي قصة رجل دين شاب كان إيمانه ملغماً بالنقدية الأسمى فاستقال من سلك الكهنوت، وكرس حياته إلى العمل الاجتماعي في East end في لندن. فحققت هذه الرواية أفضل المبيعات، فدلل هذا على أنه كان بوسع الكثيرين أن يتماهوا مع الشكوك التي كانت تساور بطل الرواية: قالت زوجة روبرت «إذا كانت الأناجيل غير صحيحة حقاً ـ كتاريخ ـ لا أستطيع أن أرى كيف أنها صحيحة في نهاية المطاف، أو ما هي قيمتها»[23].

النزعة العقلانية للعالم الحديث جعلت فهم دور الأسطورة وقيمتها أمراً محالاً لكثير من المسيحيين الغربيين. كان ينبغي أن يكون الإيمان عقلانياً، أي أن الأسطوري

كان ينبغي أن يكون لوغوس، رؤية الحقيقة على أنها أي شيء سوى أنها واقعة حقيقية أو علمية كان أمراً صعباً. ساد خوف عميق من أن هذه النظريات الجديدة حول الكتاب المقدس سوف تنسف البنية الأساسية للمسيحية فلا تذر شيئاً على الإطلاق فيها. مع ذلك ظهر الخواء غائماً. فكما قال رجل الدين الطرائقي الأمريكي الكسندر ماك ألستر Mc Alister: «إذا لم يكن لدينا معيار معصوم، فقد لا يكون لدينا معيار على الإطلاق»[24]. أسقط معجزة، فالاتساق يتطلب منك أن ترفض الكل. فإذا كان يونس لم يمض فعلاً ثلاثة أيام في بطن الحوت، فهل قام المسيح فعلاً من القبر؟ كما تساءل الراهب اللوثري دبليو ميتشل Mitchell. كانت النقدية الأسمى هي الملومة عن حالة السكر الواسعة الانتشار، والكفر، والغنوصية[26]. بينما اعتبر م.ب. لامبدين Lambdin أنها السبب وراء ارتفاع معدل الطلاق، والابتزاز، والفساد، والجريمة، والقتل[27].

لم يعد بالإمكان مناقشة النقدية الأسمى عقلانياً لأنها كانت تستحضر مخاوف عميقة. تشارلز بريغس Briggs البريسبيتيريان الليبرالي كان متهماً بالهرطقة وحوكم في نيويورك عام 1891 لدفاعه العلني عن النقدية الأسمى، فاحتلت قصته الصفحة الأولى من /نيويورك تايمز/. وعندما أطلق سراحه هللت /نيويورك تريبيون/ على أنه انتصار للنقدية الأسمى. لكن الجمعية العمومية لحركة دينومينيشن نقضت الحكم، وأُوقف Briggs من قبل الوزارة. كانت المحاكمة حادة ومريرة، والهيجان الذي رافقها قسم حركة دينومينيشن. لكن ما أن حل عام 1900 حتى بدا أن السخط قد تلاشى. وبدا أن أفكار النقدية الأسمى قد كسبت موقعاً في كل مكان. كان الليبراليون مايزالون يشغلون مراكز هامة في معظم فروع حركة دينومينيشن، وبدا أن المحافظين قد صعقوا لكنهم كانوا خامدين، لكن هذا السلام الظاهري كان خادعاً. في هذه الفترة كان المراقبون مدركين أن داخل معظم فروع دينومينيشن، والمعمدانيين، episco palian، والحواريين والطرائقيين، والبريسبيتيريان، هناك كنيستان متميزتان تمثلان الطرق «القديمة» و«الجديدة» في النظر إلى الكتاب المقدس[28].

بدأ بعض المسيحيين التعبئة للصراع القادم. ففي عام 1886 بدأ الإحيائي «المجدد» دوايت مودي Mody (1837 ـ 1899) بتأسيس معهد/ مودي Bible/ في شيكاغو كي يقارع تعاليم حركة النقدية الأسمى. كان يسعى إلى خلق كادر جديد «رجال يسدون الفجوة»، بوسعهم الوقوف بين المبشرين والعلمانيين، وأن يحاربوا الأفكار الزائفة التي ـ كما اعتقد ـ أنها دفعت الأمة إلى شفا الدمار. لقد أطلق على مودي لقب /أب الأصولية الأمريكية/، والمعهد الذي أسسه سوف يصبح معقلاً للمسيحية المحافظة ـ مثل معهد

برنستون. لكن مودي كان أقل اهتماماً بالعقيدة من اهتمام هودج و ورفيلد. كانت رسالته بسيطة وعاطفية أساساً: بالإمكان بلوغ خلاص العالم الخاطئ عن طريق المسيح. خلاص الأرواح كان له الأولوية، وكان مستعداً للتعاون مع أي مسيحي ـ مهما كانت معتقداته ـ بالعمل من أجل تطهير الخاطئين. لقد شارك الليبراليين في اهتمامهم بالإصلاح الاجتماعي: خريجو معهده سيصبحون مبشريه إلى الفقراء. لقد كان مودي مقتنعاً أن أيديولوجيات العصر الذي لا رب له سوف تؤدي إلى تدمير العالم. فالأمور لم تكن تتحسن ـ كما اعتقد الليبراليون ـ بل كانت تزداد سوءاً كل يوم[29]. في عام 1886 حدثت مأساة في حي هيماركت شيكاغو، صدمت الأمة: أثناء مظاهرة لاتحاد التجارة حدثت مصادمة بين المظاهرة ورجال الشرطة، ألقيت قنبلة قتلت سبعة رجال من الشرطة، وجرحت سبعين آخرين. بدت هذه الحادثة أنها تلخص جميع مساوئ ومخاطر المجتمع الصناعي، وعبر عنها مودي بكلمات رؤيوية: «إما أن يُبشر هؤلاء الناس بالإنجيل، وإما أن يتصاعد الاختمار الشيوعي والكفر بنسب هائلة، وسوف تشهد البلاد عهداً من الرعب لم تعرفه من ذي قبل»[30].

سيصبح معهد Bible مؤسسة أصولية تلعب دوراً حاسماً، يمثل أرضاً آمنة ومقدسة في عالم لا رب له، وسوف يقوم بإعداد الكوادر من أجل شن هجوم مضاد في المستقبل على المجتمع الحديث. بروتستانت محافظون آخرون سيكون لهم دور قيادي في الحركة الأصولية القادمة يسيرون على خطا مودي. وفي عام 1902 أسس وليم بيل رايلي Riley مدرسة نورث ويستيرن بايبل وأسس النفطي الكبير ليمان ستيورات معهد Bible في لوس أنجلوس عام 1907، فالمحافظون الذين شعروا أنهم تعرضوا لمناورة الليبراليين في الخط الرئيسي لحركة دينومينيشن أخذوا يعملون معاً كفريق. خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عقدت مؤتمرات النبوءة والإنجيل. في هذه المؤتمرات كان بوسع المحافظين البروتستانت أن يجتمعوا ويقرؤوا الكتاب المقدس قراءة حرفية، وإدراك سليم، وليخلصوا عقولهم من حركة النقدية السمى، وأن يناقشوا أفكارهم ما قبل الألفية. بذلك شرعوا بتأسيس هوية واضحة، وخلال المؤتمرات الشديدة الازدحام أدركوا مدى قوتهم كقوة مستقلة.

خلق هوية فريدة خاصة كان رد فعل طبيعياً على تجربة الحداثة. فالمدن الشمالية المصنعة كانت قدر تذويب. فبحلول عام 1890 كل أربعة من كل خمس نيويوركيين كانوا إما مهاجرين جدداً، أو أطفال مهاجرين جدد[31]. كانت الولايات المتحدة أمة بروتستانتية كلياً وقت قيام الثورة. فهوية البروتستانت ـ ذوي الأصول الأوروبية بدت

أنها طمست من قبل الفيضان «المعمداني». السعي إلى هوية واضحة يسير ـ لسوء الحظ ـ مترافقاً يداً بيد مع نشوء رعب نمطي «الآخر The other» الذي من خلاله يقيس الناس أنفسهم. خوف فصامي (بارانويا) من مؤامرة سوف يسم رد الفعل على الزعزعة التي أحدثتها الحداثة، وسيكون هذا الخوف جلياً في الحركات الأصولية التي أوجدها اليهود والمسلمون والمسيحيون، والتي سوف ـ تقدم ـ صورة مشوهة وضارة عن أعدائها ـ في أغلب الأحيان ـ الذين صورتهم شراً شيطانياً. فمنذ زمن بعيد كان البروتستانت الأمريكيون يكرهون الكاثوليك الرومان، ويخافون من مؤامرات المتألهين، ومن البنائين الأحرار، ومن Mormos، كانوا يعتقدون أن هؤلاء ينسفون النسيج المسيحي للمجتمع. تأججت هذه المخاوف من جديد في أواخر القرن التاسع عشر. وفي عام 1887 شكلت رابطة الحماية الأمريكية، فأصبحت الهيئة الأكبر لمناهضة الكاثوليكية، بلغ عدد أعضائها /2.250.000/ عضو. صاغت Pastoral letter ـ أساقفة كاثوليك أمريكيون ـ كما يعتقد ـ كانوا يحرضون أتباعهم على قتل البروتستانت، وقلب الحكومة الهرطوقية للولايات المتحدة. وفي عام 1885 نشر جوشيا Josiah سترونغ/ بلادنا: مستقبلها الممكن، وكارثتها الراهنة/، اعتبر «التهديد الكاثوليكي» أكبر خطر مدمر تواجهه الأمة. فإذا ما نال الكاثوليك حق الاقتراع فإنهم سوف يعرضون أمريكا إلى تأثير شيطاني. لقد عانت الولايات المتحدة هجرة الرومان التي بلغت ضعف أعداد الغزاة القوط والفاندال، الذين دمروا الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي. كان الأمريكيون ينمون أوهام دمار تام، ومؤامرة فصامية مكنتهم من تثبيت خوفهم الذي لا اسم ولا شكل له ضد أعداء ملموسين، وبذلك ساعدوا على جعل التعامل معه أمراً ممكناً[32].

أما في أوروبا، فكانت مخاوف المؤامرة مرتبطة بخلق هوية جديدة اتخذت شكل نزعة عرقية «علمية» جديدة لن تصل إلى الولايات المتحدة حتى عشرينات القرن العشرين. لقد تركز هذا الخوف إلى حد كبير على اليهود، وكان نتاج ثقافة علمية حديثة مكنت الأوروبيين من السيطرة على بيئتهم بمهارة غير مسبوقة. الجهود الحديثة كالطب، أو استصلاح الأراضي علمت الناس استئصال الأشياء التي كانت ضارة، وغير مفيدة، أو غير أنيقة. ففي الوقت الذي سادت فيه النزعة القومية كإيديولوجيا رئيسية في أوروبا، بدا أن اليهود كانوا بالضرورة والغريزة أمميين. والنظريات العلمية التي كانت تُطور لتحديد الفضاء الجنيني والبيولوجيا الأساسية للشعب، كانت ضيقة جداً بحيث لا تستوعب اليهود. فبينما كانت الأمم الجديدة تعيد تعريف نفسها، كانت بحاجة إلى «آخر» يمكنها من تحديد هوياتها الجديدة، فكان اليهود هم الآخر في متناول اليد. هذه

النزعة العرقية الجديدة التي تلهفت لاستئصال اليهود من المجتمع ـ مثلما يقتلع بستاني الأعشاب الضارة، أو يستأصل جراح ورماً سرطانياً، إنما كانت شكلاً لهندسة اجتماعية نبعت من قناعة أن بعض الناس لا يمكن تطويرهم أو السيطرة عليهم. لقد قامت على قرون من كراهية دينية مسيحية، وأسبغت عليها مبرراً عقلياً.

وهكذا أصبح اليهود رمزاً يعلق الناس عليه مخاوفهم وتحفظاتهم المتعلقة بالاضطراب الاجتماعي الذي يرافق عملية التحديث. فبينما كان اليهود يتحركون خارج الغيتو إلى الخارج المسيحي، وينعمون بنجاح غير عادي في الاقتصاد الرأسمالي بدا أنهم يلخصون دمار النظام القديم. فالحداثة كما عرفها الأوروبيون هي «قدر تذويب» مخيف. فالعالم الصناعي الجديد كان يحطم الحواجز القديمة، فشعر البعض أن هذا المجتمع الذي يبدو أن لا شكل له، ومن دون حدود واضحة، أنه فوضوي مدمر. فاليهود الذين تم استيعابهم في التيار الرئيسي بدوا مصدر إزعاج. فهل أصبحوا الآن «غير يهود»، هل تغلبوا على ما كان يشعر به كثيرون أنه شرخ لا يمكن تجاوزه(33)؟ لقد قدم العداء الحديث للسامية للذين يشعرون بالضيق من الاضطراب الذي يحدثه التحديث، وتوازن الفوضى الاجتماعية الرهيب هدفاً لاضطرارهم وكراهيتهم. فكان التعريف أو التحديد عبارة عن وضع حدود لهذه التحولات المخيفة، بينما سعى بعض البروتستانت إلى اليقين عبر تعاريف معتقدية صارمة، بينما أبقى آخرون على الشعور بالخواء في مكمنه من خلال محاولة إعادة رسم للحدود الاجتماعية.

لكن ما أن حلت عشرينات القرن التاسع عشر حتى أصبح جلياً أن تسامح التنوير كان سطحياً بشكل مأساوي. فبعد اغتيال القيصر الليبرالي الكسندر الثاني في روسيا عام 1881 فرضت قيود جديدة على دخول اليهود إلى المهن، وفي عام 1891 طرد نحو عشرة آلاف يهودي من موسكو، وجرت عمليات طرد مماثلة في مناطق أخرى بين 1893 - 1895. وارتكبت مذابح دبرتها وأشرفت عليها وزارة الداخلية، قتل فيها اليهود، وسلبت ممتلكاتهم، وبلغت ذروتها في مذبحة كيشنر Kishiner عام 1905 مات فيها خمسون يهودياً، وتأذى /500/ آخرون(34). بدأ اليهود بالهرب غرباً بمعدل خمسين ألفاً سنوياً كي يستقروا في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة وفلسطين. لكن وصول هؤلاء اليهود إلى أوروبا الغربية بملابسهم الغريبة، وعاداتهم غير المألوفة حرك كراهيات قديمة. ففي عام 1886 انتُخب أول نائب برلماني في ألمانيا لمعاداته السامية رسمياً. وما أن حل عام 1893 حتى بلغ تعداد هؤلاء ستة عشر برلمانياً وفي النمسا تبنى الاشتراكي المسيحي كارل لوغير Luger (1844 - 1910) حركة قوية معادية للسامية، وما أن حل

عام 1895 حتى كان عمدة فيينا[35]. لقد أصابت معاداة السامية الجديدة فرنسا التي كانت أول دولة أوروبية حديثة تعتق اليهود. في الخامس من كانون الثاني عام 1895 تمت إدانة الكابتن ألفرد دريفوس ـ الضابط اليهودي الوحيد في هيئة الأركان ـ بناء على دليل ملفق بتسريب أسرار إلى الألمان، وأخذ عامة الناس يصيحون «الموت لدريفوس، الموت لليهود».

استمر استيعاب بعض اليهود إما بالتحول إلى المسيحية أو عن طريق عيشهم حياة علمانية تماماً. تحول بعضهم إلى السياسة، فأصبحوا اشتراكيين ثوريين في روسيا وفي دول أوروبا الشرقية الأخرى، أو أعضاء بارزين في اتحادات التجار. بينما قرر آخرون أن ليس هناك مكان لليهود في مجتمع غير يهودي، عليهم أن يعودوا إلى صهيون، إلى الأرض المقدسة، وبناء دولة يهودية هناك. بينما فضل آخرون حلاً دينياً تحديثياً مثل الإصلاح، المحافظة، أو يهودية على شكل أرثوذكسية محدثة بينما استمر بعضهم بإدارة ظهورهم إلى المجتمع الحديث وتعلقوا بالأرثوذكسية التراثية. هؤلاء الذين يسمون هارديم Haredim أي «الذين يرتعشون» كانوا قلقين على مستقبل اليهودية في العالم، سيحاولون يائسين إعادة خلق القديم. استمر هؤلاء بارتداء قبعات الفرو، والبنطال القصير، والقفطان مثلما كان يرتدي آباؤهم في روسيا أو بولندا. معظم هؤلاء كانوا يسعون جاهدين إلى الحفاظ على اليهودية في عالم معادٍ، ويكافحون كي يتجنبوا الإبادة، وأن يجدوا أمناً ويقيناً مطلقين. كثيرون شعروا أنهم معبؤون للحرب، فأصبح بعضهم ذوي نزعة عسكرية أكثر في تصميمهم على البقاء.

لخص المزاج العام تطوراً جديداً في هاباد هاسيديزم التي كانت آنذاك مترسخة في روسيا وتسيطر عليها سلالة وراثية من أحفاد الحبر شنوير زلمان Shneur. الحبر شالوم دوف بير Ber (1860 ـ 1920) الذي نال لقب القيادة عام 1893، كان شديد القلق حول مستقبل اليهودية. لقد ارتحل كثيراً وبقي على اتصال مع حركة الخصوم في ليتوانيا، ولمس تراجعاً في الالتزام الديني. ففي عام 1897 أسس هاباد يشيفا على نموذج مدارس الخصوم التي أسسها فولزهاين وسلوبودكا slobodka. أراد أن يخلق كادراً من الشبان ليحارب «أعداء الرب»، هؤلاء الأعداء لم يكونوا القيصر وموظفيه. كانت هذه الهاسيدية تصبح حركة أصولية فبدأت بحملة ضد أخوة الدين. أعداء الله ـ بالنسبة للحبر الخامس ـ كانوا يهوداً آخرين Maskilim، والصهاينة، واليهود الاشتراكيين، وأنصار الخصوم الذين كانوا يمثلون تهديداً كبيراً للدين اليهودي. طلاب اليشيفا كانوا يعرفون باسم Tamimim أي «الأنقياء» هم جنود في جيش الحبر الذين «سيحاربون من

دون تقديم تنازلات أو مساومة» لضمان بقاء اليهودية الحقة على قيد الحياة، وسيمهد كفاحهم هذا الطريق لمجيء المسيح المنتظر[36].

أما الصهيونية - أي حركة لخلق وطن يهودي في فلسطين - كانت أبعد مدى وخيالاً من هذه الردود اليهودية على الحداثة. لم تكن الصهيونية حركة وحيدة الأركان Monolithic، لقد استمد القادة الصهاينة من تيارات شتى من الفكر الحديث: النزعة القومية، الإمبريالية الغربية، الاشتراكية، ومن علمانية حركة التنوير اليهودية. فمع أن صهيونية العمل عند ديفيد بن غوريون (1886 - 1973) - التي سعت إلى تأسيس مجتمع اشتراكي في فلسطين - ستصبح لاحقاً - الأيديولوجيا الصهيونية المسيطرة، إلا أن المشروع الصهيوني اعتمد كثيراً الإمبريالية. ففي الفترة الواقعة بين 1880 و 1917 استثمر رجال أعمال يهود ملايين الدولارات في شراء أراضٍ من إقطاعيين عرب، وأتراك غائبين في فلسطين. بينما أصبح آخرون مثل ثيودور هرتزل (1860 - 1904) وحاييم وايزمن (1874 - 1952) لوبيات سياسية. كان هرتزل يرى الدولة اليهودية المستقبلية كمستعمرة أوروبية في الشرق الوسط، بينما لم يكن يريد آخرون دولة قومية بل رأوا الوطن الجديد كرمز ثقافي لليهود. يهود كثيرون كانوا يخافون من كارثة معادية للسامية وشيكة الوقوع، فمن أجل إنقاذ الشعب اليهودي من الانقراض يجب أن يجدوا لأنفسهم ملجأ آمناً. لم يكن رعبهم من الإبادة نابعاً من فراغ سيكولوجي أو أخلاقي، بل تقييماً واقعياً للطاقة الكامنة القاتلة في الحداثة.

الحركة الصهيونية بجميع أشكالها أرعبت اليهود الأرثوذوكس. فخلال القرن التاسع عشر قامت محاولتان لإيجاد شكل من الصهيونية الدينية، لكن لم تلق أي منهما دعماً كبيراً. ففي عام 1845 حاول يهوذا هاي الكالاي Hai Alkalai (1898 - 1878) - يهودي سفرديم من سراييفو - أن يجعل أسطورة العودة إلى صهيون المسيحية القديمة برنامجاً لفعل عملي. فالمسيح المنتظر لن يكون شخصاً بل عملية «سوف تبدأ بمسعى يقوم به اليهود بأنفسهم، يجب أن ينظموا أنفسهم وأن يتحدوا، يختارون قادة، وأن يغادروا بلاد الشتات»[37]. وبعد عشرين سنة تالية قدم زيفي هيرش كاليشر Kallischer (1795 - 1874) يهودي بولندي، الطرح نفسه في كتابه/ السعي إلى صهيون/ 1862، كلاهما كانا يحاولان عقلنة الميثولوجيا اليهودية القديمة، ومن خلال جلبها إلى الأرض كانا يعلمنانها، لكن فكرة كهذه كانت لعنة إلهية، كما اعتبرتها الأغلبية الساحقة من الأتقياء اليهود المتزمتين. فبينما كانت الحركة الصهيونية تكسب خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وتحقق وجوداً دولياً لها في

المؤتمرات الصهيونية الكبيرة التي عقدت في بازل في سويسرا كان الأتقياء يدينونها بأقسى الكلمات تطرفاً[38]. في العالم ما قبل الحديث، لم يكن من المفترض أن تكون الأسطورة نقطة علام من أجل فعل عملي، لأن الأسطورة كانت نقيض اللوغوس تماماً. وظيفة الأسطورة كانت أن تعطي معنى لعمل كهذا، وأن توجد له جذوراً روحية. توضح قصة شبتاي زيفي حجم الكارثة التي ستقع إذا ما طبقت قصص وصور من الماضي تنتمي إلى عالم النفس غير المرئي في عالم السياسة. فالخطر القديم المتأتي من التعامل مع أساطير المسيا وكأنها لوغوس قابلة للتطبيق البراغماتي ـ قد احتل في المخيلة اليهودية مكانة التابو منذ صدمة الخيبة الشبتائية. كان اليهود يمقتون أي سعي بشري لإنجاز الخلاص أو «لتسريع النهاية» عن طريق القيام بخطوات عملية لإقامة الملكوت في الأرض المقدسة. لقد حُظر على اليهود تلاوة صلوات كثيرة من أجل العودة إلى صهيون. والقيام بأي نوع من المبادرة كان يعدّ تمرداً على الله، الذي هو وحده القادر على جلب الخلاص، ومن يقوم بذلك إنما كان يمضي إلى «الجانب الآخر» إلى العالم الشيطاني. فسياسياً يجب أن يبقى اليهود سلبيين، وكان هذا شرطاً للحالة الوجودية للمنفى[39]. لقد اعتبر اليهود النشاط السياسي خروجاً عن الدين، لأنهم يعرفون ـ من التاريخ اليهودي ـ كم سيكون تجسيد الأسطورة في التاريخ أمراً قاتلاً.

لقد لعبت الحركة الصهيونية والدولة اليهودية التي سوف تخلقها دوراً تقسيمياً في أوساط اليهود أكثر مما فعلت الحداثة ذاتها. وسوف يصبح الرد على الصهيونية ودولة إسرائيل ـ سواء مع أو ضد ـ قوة دافعة لكل نزعة أصولية يهودية[40]. فمن خلال الصهيونية ـ إلى حد كبير ـ دخلت الحداثة العلمانية إلى الحياة اليهودية وغيرتها وإلى الأبد. لقد تمكن الصهاينة الأوائل من خلال تحويل العودة إلى أرض إسرائيل ـ واحدة من أقدس رموز اليهودية ـ إلى واقع عملي دنيوي مدعوم عقلياً. فبدلاً من التأمل صوفياً بالعودة قام الصهاينة باستيطان الأرض مادياً واستراتيجياً وعسكرياً. في هذه السنوات المبكرة عدّت الأغلبية الساحقة من اليهود الأرثوذكس هذه الخطوة تجديفاً على وجود مقدس. وكان تدنيساً متعمداً تحدى قروناً من التراث الديني.

لقد جاهر الصهاينة العلمانيون برفضهم الدين، فكانت حركتهم تمرداً فعلياً على اليهودية، كان كثيرون منهم ملحدين، اشتراكيين وماركسيين، قلة منهم كانت ملتزمة بوصايا التوراة. كان بعضهم يكره الدين الذي حسبوا أنه قد أفشل الشعب اليهودي من خلال تشجيعهم على الجلوس وانتظار المسيا بكل سلبية. فبدلاً من أن يساعد الدين اليهود في صراعهم ضد الظلم والاضطهاد، كان الدين يأمرهم بالانسحاب من العالم إلى ممارسات صوفية غريبة، أو إلى دراسة نصوص غامضة. فمنظر اليهود وهم يكون

ويتعلقون بحجارة الحائط الغربي للهيكل في أورشليم ملأ صهاينة كثيرين باليأس والإحباط. هذه الاتكالية الواضحة على ما فوق الطبيعي كانت هي المقابل لكل شيء كانوا يحاولون إنجازه. لقد أراد الصهاينة أن يخلقوا هوية يهودية جديدة ـ يهودياً جديداً متحرراً من حياة الغيتو المقيدة غير الصحية. اليهودي الجديد سيكون مستقلاً ذاتياً، متحكماً بقدره في أرضه. هذا المسعى بحثاً عن الجذور واحتراماً للذات تصاعد حتى بلغ إعلان الاستقلال عن الدين اليهودي.

كان الصهاينة براغماتيين ـ قبل أي شيء ـ مما جعلهم رجال العصر الحديث. مع ذلك كانوا يدركون جميعاً ومن أعماقهم «الشحنة» المتفجرة لرمز الأرض. في عالم اليهودية الأسطوري الأرض غير منفصلة عن اثنين من أكثر الوجودات قداسة هما: الله والتوراة. في رحلة القبالة الصوفية، ترتبط الأرض رمزياً بالمرحلة الأخيرة من النزول الداخلي إلى داخل الذات، وكانت مماثلة للحضور الإلهي الذي يكتشفه القبالي في قاع وجوده. بالتالي كانت الأرض أمراً أساسياً للهوية اليهودية. فمهما كان توجههم عملياً، اعتبر الصهاينة أن ما من أرض أخرى بإمكانها فعلاً أن تنقذ اليهود، وتجلب لهم شفاء نفسياً. بيريز سمولينسكن (1842 ـ 1895) الذي كان معارضاً عنيداً لمؤسسة الأحبار كان مقتنعاً أن فلسطين هي المكان الممكن الوحيد من أجل قيام الدولة اليهودية. أما ليو. بنسكر Pinsker (1821 ـ 1891) فكان مؤيداً متردداً لهذه الفكرة، لكنه اعترف أخيراً أن الدولة يجب أن تكون في فلسطين. كاد هرتزل أن يفقد قيادة الحركة الصهيونية في المؤتمر الصهيوني الثاني في بازل عام 1898 عندما اقترح إنشاء دولة في أوغندة. وجد نفسه مجبراً على الوقوف أمام المندوبين، ويرفع يده ويستشهد بكلمات من المزامير «أورشليم، إن أنْسَكِ، فلتشل يميني». كان الصهاينة على أهبة الاستعداد لاستغلال قدرة هذه الأسطورة لجعل حملتهم ـ العلمانية تماماً ولا رب لها واقعاً قابلاً للحياة في عالم واقعي. لقد نجحوا في ذلك، وكان ذلك انتصاراً لهم. لكن تجييرهم لهذه الجغرافيا المقدسة الأسطورية سيكون إشكالياً عندما حاولوا ترجمتها إلى حقيقة ملموسة. لم يكن لدى الصهاينة الأوائل سوى فهم يسير لتاريخ فلسطين كأرض خلال الألفي سنة الماضية. لقد بيّن شعارهم «أرض من دون شعب، لشعب من دون أرض» تجاهلاً تاماً لحقيقة أن هذه الأرض كانت مسكونة من قبل العرب الفلسطينيين الذين كان لديهم أحلامهم الخاصة لبلادهم. فإذا كانت الصهيونية قد نجحت في تحقيق غايتها الحديثة البراغماتية المحدودة بإقامة دولة يهودية علمانية فإنها في الوقت ذاته قد أدخلت شعب إسرائيل بنزاع لم يخمد حتى تاريخ هذا الكتاب.

لقد خبر مسلمو مصر وإيران - كما رأينا - الحداثة على أنها عدوانية، غازية، واستغلالية. في يومنا هذا، اعتاد الغربيون على سماع الأصوليين المسلمين وهم ينعتون الحضارة الغربية بأقذع النعوت، والتنديد بسياساتهم ووصفها بالشيطانية، والسخرية من قيم مثل العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان. هناك مقولة مفادها أن «الإسلام» والغرب لا يتوافقان أبداً، ومثلهما العليا متناقضة كلياً، وأن الإسلام على نقيض كل شيء يدافع عنه الغرب، لذلك من الأهمية بمكان أن ندرك أن الحال ليست كذلك. فكما رأينا في الفصل الثاني وصل المسلمون - تحت زخم روحانيتهم - إلى أفكار وقيم كثيرة مشابهة لمفاهيم الحداثة. لقد طوروا تقديراً للحكمة من فصل الدين عن السياسة، وتصور لحرية الفرد الفكرية، ورأوا ضرورة رعاية الفكر العقلاني. الحماسة القرآنية تجاه العدل والمساواة هما في الوقت ذاته مقدستان في الروح العامة الغربية الحديثة. بالتالي ليس من المستغرب أن نجد مفكرين مسلمين كثيرين تعلموا في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر، تمكنوا من رؤية قيم مشتركة بين الأوروبيين والمسلمين، على الرغم من أن الأوروبيين قد تحركوا بكل جلاء إلى تشكيل مجتمع خلاق، وديناميكي، وأكثر كفاءة، وكان هؤلاء المفكرون المسلمون تواقين لبناء هذا المجتمع ثانية في بلدانهم. فاتح هادي خوندزادا (1812 - 1878)، ومالكوم خان Malkum (1833 - 1908)، وعبد الرحيم طالب زادا (1834 - 1911)، وميرزا آغا خان كيرماني (1853 - 1893) كان هؤلاء متمردين بشكل ما، واصطدموا مع العلماء باستمرار وأرادوا تأسيس دولة علمانية تماماً، وحاولوا استخدام الدين لإحداث تحول سياسي. لقد اعتقدوا أن الدين التقليدي - الشيعي - قد أدى إلى تأخر الناس، ووضع كابحاً على التقدم، وحظر النقاش الحر للأفكار الذي كان عاملاً حاسماً في إحداث التحول الغربي الكبير. الكيرماني كان يجاهر بقناعاته: فإذا لم يكن الدين عملياً ليس هناك فائدة ترتجى منه. ما الغاية من البكاء على الحسين إذا لم يكن هناك عدل حقيقي للفقراء؟

كان العلماء الإيرانيون يناقشون مشكلات الطهارة، وصعود النبي إلى السماء[42]، بينما كان الدارسون الأوروبيون منشغلين بدراسة الرياضيات والعلوم، والسياسة والاقتصاد، وحقوق الإنسان في عصر الاشتراكية والصراع من أجل تحسين ظروف الفقراء. لقد أكد الكيرماني أن الدين الحق إنما يعني استنارة عقلية، وحقوقاً متساوية. وكان يعني «أبنية شاهقة، وابتكارات صناعية، ومصانع، وتوسيع وسائل الاتصال، وزيادة المعرفة، والصالح العام، وتطبيق قوانين عادلة»[43]. لكن - بالطبع - كان الكيرماني مخطئاً في رأيه هذا. لأن الدين لم يفعل أياً من هذه الأشياء، فاللوغوس فقط هو الذي

فعل ذلك، فكر عقلاني تصدى لهذه المشاريع العملية. فمهمة الدين هي أن يزود هذه الفعاليات البراغماتية بمعنى نهائي. لقد أصاب الكيرماني عندما اتهم التشيع بأنه يعيق التقدم. إحدى مهام الدين المحافظ ما قبل الحداثي كانت مساعدة الناس على تقبل العيوب المتأصلة في مجتمعهم، وإذا ما أراد الإيرانيون القيام بمشاركة تامة في العالم الحديث ـ المكرس للتقدم ـ لن يكون مسموحاً للدين القيام بذلك. على الإسلام أن يتغير لكن ما هي الكيفية؟

وجه الكيرماني وأصدقاؤه اللوم إلى الدين على الفوضى التي تعم أمتهم. اعتقدوا أن العرب قد فرضوا الإسلام على الشعب الإيراني لإلحاق الضرر به، ولذلك حاولوا خلق هوية فارسية قائمة على معرفتهم الأولية لإيران ما قبل الإسلام. وكانت نظرتهم عن الغرب غير كافية وساذجة أيضاً، مبنية على قراءة غير منهجية للمؤلفات الأوروبية[44]. لم يفهم هؤلاء المصلحون تماماً الطبيعة المعقدة للحداثة الغربية، فعدّوا مؤسسات الحداثة نوعاً من آلة ـ رمز التقدم في القرن التاسع عشر، والعلم ـ قوة استطاعت ـ من دون خطأ ميكانيكي أن تصنع التجربة الأوروبية برمتها. فلو استطاع الإيرانيون الحصول على مدونة قانونية علمانية (بدلاً من الشريعة)، أو أسلوب تعليم أوروبي، لكانوا حداثيين ومتقدمين أيضاً. إنهم لم يقدروا أهمية التصنيع والاقتصاد الحديث. فالتربية الأوروبية بكل تأكيد تفتح أبواباً جديدة أمام الشبان الإيرانيين، لكن إذا كانت البنية التحتية لمجتمعهم على حالها من دون تغير، فلن يكون أمامهم ما يفعلونه بتربيتهم إلا الشيء القليل. كان التحديث مايزال في طفولته في إيران، فكان على الإيرانيين المرور بالسيرورة المخيفة لتحول حضارتهم الزراعية إلى مجتمع صناعي تقاني. وهذا وحده سوف يمكن الإيرانيين من حيازة هذا النوع من الحضارة الليبرالية، وأن يستكشفوا أية أفكار اختاروها. لم يكن بوسع المجتمع الزراعي أن يدعم حريتهم. فقد تكون المؤسسات الغربية مفيدة، لكن لم يكن في وسعها وحدها تحويل عقلية شعب آفاقه كانت ماتزال آفاق حقبة محافظة. فحتى المصلحون أنفسهم كانوا مايزالون يضعون إحدى أقدامهم في العالم القديم. ليس في هذا ما يدعو إلى الغرابة، بعد إعطائهم الطبيعة الأولية لتعرضهم للمجتمع الحديث. لقد أتوا من خلال أفكارهم التقدمية عبر البابية، والفلسفة الباطنية لمدرسة أصفهان، والصوفية، ومن خلال قراءة مؤلفات غربية. هذه الروحانيات الشيعية أعطتهم الحرية والشجاعة كي يلقوا عن كاهلهم القيود القديمة، لكن بأسلوب محافظ تماماً. قال الكيرماني: إنه كان عقلانياً تماماً: «العقل والبراهين هي مصادر كلماتي، ومرتكزات أفعالي»[45].

لكن منظوراً صوفياً وأسطورياً كان يحيط بعقلانيته. نظرته إلى التاريخ كانت

ارتقائية تطورية، لكنه ماثل بين نظرة داروين ونظرة ملاسادراً للتطور التقدمي لجميع الكائنات باتجاه حالة الكمال. أما مالكوم خان فقد فعل الشيء ذاته. ببساطة، إنهما كانا يوسعان المفهوم الإسلامي «للعلم» ليشمل النزعة العقلانية العلمية الغربية. كان المصلحون ميالين إلى الجدل ـ مثل فلاسفة العصور الوسطى ـ أكثر مما كانوا فلاسفة حداثيين. لقد أعلوا ـ جميعاً ـ المثل العليا لحكومة دستورية تحد سلطات الشاهانات، ومن خلال فتح هذه المناظرة في إيران فقد قدموا مساهمة هامة، لكنهم كانوا ـ جميعاً ـ نخبويين مثل أي فيلسوف حداثي. إنهم لم يتصوروا ـ بالتأكيد ـ حكومة مبنية على إرادة الأغلبية. وجهة نظر مالكوم خان كانت أقرب إلى المثل الأعلى في الفلسفة القديمة، لملك فيلسوف يرشد الجماهير الجاهلة أكثر مما كانت نظرة عالم سياسة حداثي. لم يكن طالب زادا قادراً أن يرى نظاماً تعددياً، فدور المعارضة ـ في رأيه ـ هو مراقبة الحزب الحاكم، وأن تنتظر مستعدة للانقضاض في حالة وقوع كارثة[46]. لقد احتاج الأوروبيون إلى قرون من التحول الاقتصادي والسياسي والصناعي والاجتماعي حتى وصلوا إلى مثلهم الأعلى الديمقراطي، إلا أن المصلحين لم يفهموا ذلك تماماً. لقد كانوا شخصيات انتقالية يشيرون إلى شعبهم باتجاه التغيير، لكنهم لم يكونوا قادرين على فهم الحداثة تماماً.

سوف يستمر مثقفون من أمثال الكيرماني، ومالكوم خان بلعب دور هام في تطور إيران، وسوف يجدون أنفسهم في نزاع مع العلماء. لكن رجال الدين ـ في نهاية القرن التاسع عشر ـ أوضحوا أنهم ليسوا مستغرقين دائماً بالنصوص القديمة، بل كانوا مستعدين للتدخل في السياسة إذا ما شعروا أن الشاهانات يعرضون الصالح العام للخطر. ففي عام 1891 أعطى ناصر الدين شاه (1829 ـ 1896) شركة بريطانية امتياز إنتاج وبيع التبغ في إيران. فمنذ قرون طويلة كان الشاهانات القاجار يمنحون امتيازات كهذه. لكن التبغ كان محصولاً شعبياً في إيران، وكان مصدر الدخل الرئيسي لآلاف الإقطاعيين والتجار والمصدّرين. حدثت احتجاجات ضخمة في أرجاء البلاد، وعلى رأسها تجار البازار والعلماء. وفي شهر كانون الأول أصدر المجتهد البارز في النجف الحاج ميرزا حسن الشيرازي فتوى تمنع بيع واستخدام التبغ في إيران، كانت هذه حركة ذكية. امتنع الإيرانيون عن التدخين، حتى الإيرانيون غير المسلمين وزوجات الشاه طبقوا الفتوى، مما اضطر الحكومة إلى التراجع وإلغاء الامتياز[47]. لقد كانت لحظة تنبؤية أوضحت السلطة الكامنة التي يتمتع بها العلماء الإيرانيون الذين هم الناطقون الوحيدون باسم الإمام الغائب، وكان في وسعهم أن يطالبوا الشاهانات بالامتثال لفتاويهم. كانت

الفتوى عقلانية براغماتية وفعالة، لكن معناها جاء في السياق الأسطوري القديم، لأنها كانت مستمدة من سلطة الإمام.

وفي مصر أيضاً اعتبرت أوروبا الحديثة ملهمة ومثيرة خلال سبعينات القرن الثامن عشر 1870. وكان يُنْظَر إليها أنها متوافقة مع الروح الإسلامية، على الرغم من مصاعب وآلام عملية التحديث. انعكست هذه الحماسة بكل وضوح في مؤلفات الكاتب المصري رفاعة الطهطاوي (1801 ـ 1873) الذي كان شديد الإعجاب بمحمد علي، درس في الأزهر، وخدم كإمام في الجيش المصري الجديد، وكان يكن احتراماً كبيراً لهذه المؤسسة. ففي عام 1826 كان الطهطاوي أحد أوائل الطلبة الذين أوفدهم محمد علي كي يتابعوا الدراسة في باريس التي كانت مصدر إلهام له. فطوال خمس سنوات قرأ التاريخ الفرنسي القديم، والأساطير اليونانية، والجغرافيا، والرياضيات والمنطق. فالمثل العليا لحركة التنوير الأوروبية كانت تشعره بالنشوة، التي وجد منظورها العقلي مماثلاً للفلسفة العربية[49]. فقبل عودته إلى الوطن أصدر مذكراته التي أمدتنا بلمحة قيّمة مبكرة عن الغرب الحديث كما رآه لا منتم، كانت لديه تحفظاته الخاصة. لقد وجد أن النظرة الأوروبية للدين تقلل من شأن الدين، والمفكرين الحداثيين متعجرفون في افتراضهم الرفيع، رؤاهم العقلية أسمى ومتفوقة على الإلهام الأسطوري للأنبياء. لكن الطهطاوي أحب طريقة تأدية كل عمل كما يجب في باريس. لقد امتدح الشوارع النظيفة، والتربية الدقيقة للأطفال الفرنسيين، وحب العمل، ورفض الكسل. أحب دقة الثقافة الفرنسية: الباريسيون «ليسوا سجناء التراث، بل يحبون دائماً معرفة أصل الأشياء، والبراهين عليها». فعامة الشعب يقرؤون ويكتبون ويخوضون في مسائل هامة مثل الناس الآخرين، كل إنسان وفقاً لمقدرته». كان أيضاً متحمساً لحب الابتكار والتجديد، الذي هو العامل الأساسي في الروح الحديثة. هذا يجعل الناس قابلين للتغير، فلا يستقيمون على حالة واحدة، لكن ليس في مسائل خطيرة كالسياسة. «كل معلم حرفة يود أن يبتكر شيئاً لم يكن معروفاً من قبل، أو أن يكمل شيئاً قد تم ابتكاره من قبل»[50].

رجع الطهطاوي إلى مصر، وأصبح مديراً لمكتب الترجمة الجديد، فجعل المؤلفات الأوروبية متوافرة للمصريين، فأصر على أن الشعب المصري يجب أن يتعلم من الغرب: «يجب أن تفتح بوابات الاجتهاد، ويجب أن يتحرك العلماء مع العصر، وأن تتكيف الشريعة مع العالم الحديث. فالأطباء والمهندسون والعلماء يجب أن تكون لهم المكانة ذاتها كعلماء متدينين مسلمين. العلم الحديث ليس تهديداً للإسلام، فالأوربيون ـ قد أخذوا علمهم ـ بالأساس ـ من مسلمي إسبانيا. بالتالي عندما يدرس المسلمون العلوم

الغربية فإنهم يسترجعون ما كان لهم أساساً. الحكم يجب ألا يعيق التقدم والابتكار، بل يجب أن يقود الناس في الطريق إلى الأمام، طالما أن التغير هو قانون الحياة. التعليم هو المفتاح، يجب أن تتعلم عامة الشعب، كما هي الحال في فرنسا، الفتيات والصبيان على قدم المساواة»[51]. اعتقد الطهطاوي أن مصر واقفة على شفا مستقبل مجيد. كان مخموراً بوعد الحداثة، فكتب قصيدة يمتدح فيها المحرك البخاري، واعتبر قنال السويس، وسكك القطارات العابرة للقارات في الولايات المتحدة مآثر هندسية سوف تقرب الناس على طرفي المعمورة سوياً في الأخوة والسلام. لقد وجه دعوة إلى العلماء الفرنسيين والبريطانيين والمهندسين أن يأتوا إلى مصر ويستقروا فيها، لأن ذلك يؤدي إلى تسريع وتيرة التقدم[52].

في سبعينات 1870 وفدت مجموعة من الكتاب من سوريا ولبنان كي تستقر في القاهرة. كان معظمهم من المسيحيين الذين تعلموا في المدارس التبشيرية الفرنسية والأمريكية، لذلك كانوا مطلعين على الحضارة الغربية. عمل هؤلاء في ميدان الصحافة، ووجدوا في مصر حرية أكبر في عهد الخديوي اسماعيل مما في أكثر المناطق العثمانية، وأسسوا صحفاً أخذت تنشر مقالات في الطب، والفلسفة، والجغرافيا، والتاريخ، والصناعة، والزراعة، والأخلاق وعلم الاجتماع، مبشرين بأفكار حداثية حاسمة لدى القارئ العربي، بالتالي كان تأثيرهم كبيراً. هؤلاء المسيحيون العرب ـ على وجه الخصوص ـ كانوا يدركون أن الدول المسلمة يجب أن تصبح علمانية، وأصروا على أن العلم وحده هو أساس الحضارة، وليس الدين «كانوا على علاقة حب مع الغرب ـ مثلما كان الطهطاوي ـ ونقلوا هذه الحماسة للغرب إلى شعب مصر. هذا الإعجاب المبكر تحول إلى عداء لاحقاً، وهذا أمر محزن. كان الطهطاوي والصحفيون السوريون يعيشون في مرحلة قصيرة من الانسجام بين الشرق والغرب. لقد بدا أن الحقد الصليبي على الإسلام قد مات في أوروبا، ولم ير الطهطاوي في كل من بريطانيا وفرنسا تهديداً سياسياً مع العلم أن إقامته في باريس تزامنت مع الاستعمار الوحشي للجزائر. فبالنسبة له كان يرى في البريطانيين والفرنسيين حاملي التقدم. لكن وصل إيراني إلى القاهرة في عام 1871، كان يشعر بالخوف من الغرب، وأدرك أن ذلك كان الطريق لبلوغ السيطرة على العالم، جمال الدين (1839 ـ 1897) لقب نفسه بالأفغاني مع أنه كان إيرانياً شيعياً، لأنه كان يأمل أن يجذب إليه مستمعين أكثر في العالم الإسلامي إذا ما قدم نفسه كسني[54]. تلقى الأفغاني تعليماً مدرسياً تقليدياً شمل الفقه ومبادئ الفلسفة الباطنية، والعرفان، ومن خلال زيارة قام بها إلى الهند البريطانية أصبح مقتنعاً أن العلم

الحديث والرياضيات كان المفتاح إلى المستقبل. إلا أن الأفغاني لم يقع في حب البريطانيين مثلما وقع الطهطاوي في حب الفرنسيين. تزامنت زيارته مع العصيان الهندي ضد الحكم البريطاني عام 1857، الذي ترك مرارة دائمة في شبه القارة الهندية. ارتحل الأفغاني في شبه الجزيرة العربية، وتركيا، وروسيا وأوروبا، فأصبح شديد القلق من وجود الغرب وقوته التي كانت على وشك سحق العالم الإسلامي، كما اعتقد. وعندما وصل إلى القاهرة كان قد حدد مهمته: مناشدة العالم الإسلامي أن يتحد تحت راية الإسلام، وأن يستخدم الدين لمواجهة تهديد الإمبريالية الغربية.

كان الأفغاني متحمساً، وبليغاً حاد الطبع، وكان شخصية جذابة لا جدال في ذلك. جمع حوله حلقة من المريدين، وشجعهم على نشر أفكاره الإسلامية في وقت كان يدور فيه نقاش كثير حول الشكل الذي يجب أن تتبناه مصر الحديثة. صعّد الصحفيون السوريون فكرة الدولة العلمانية، بينما اعتقد الطهطاوي أنه يتوجب على المصريين أن ينموا روحاً قومية وفق النموذج الغربي. لكن الأفغاني لم يتبن أياً من هذين الرأيين. فحسب رأيه سيكون المجتمع المسلم مجبراً على التراجع والانحطاط إذا كان الدين ضعيفاً. فعن طريق إصلاح الإسلام وبقاء المسلمين مخلصين لتراثاتهم الدينية والثقافية الفريدة سوف تصبح المجتمعات المسلمة قوية ثانية، وأن يكون لديها نسختها الخاصة من الحداثة العلمية. كان مقتنعاً أنه ما لم يقم المسلمون بعمل قوي فإن الجماعة الإسلامية (الأمة) لن تكون موجودة تقريباً. فالزمن قصير والإمبرياليون الأوروبيون كانوا يزدادون قوة كل يوم، وفي مدة زمنية قصيرة ستجتاح الحضارة الغربية العالم الإسلامي.

رؤية الأفغاني الدينية مستمدة من الخوف من الإبادة التي - كما رأينا - أصبحت رد فعل شائعاً على صعوبات الحداثة. فلكي نكون حداثيين ليس من الضروري أن نتبنى نمط الحياة الأوروبية، لأن بإمكان المسلمين تحقيق ذلك وفق أسلوبهم الخاص. فالمسلمون سوف يخسرون أنفسهم إذا ما قلدوا البريطانيين والفرنسيين بفرض القيم الغربية على تراثاتهم الخاصة، إنهم سوف يصبحون نسخاً رديئة مشوهة، وبذلك يبقون على ضعفهم[55]. كان المسلمون بحاجة إلى العلم الحديث، الذي عليهم أن يتعلموه من أوروبا، وهذا إثبات يدل على «دونيتنا» وانحطاطنا. إننا نمدن أنفسنا بمحاكاة الأوروبيين[56]، لقد وضع الأفغاني إصبعه على صعوبة أساسية. فحيث نجحت الحداثة الغربية إلى حد كبير من خلال السعي إلى التجديد والأصالة، كان بوسع المسلمين تحديث مجتمعهم عن طريق التقليد. برنامج التحديث فيه عيب ملازم له. لقد فهم الأفغاني مشكلة حقيقية، لكن الحل الذي بدا جذاباً، لم يكن عملياً لأنه كان يتوقع من

الدين الشيء الكثير، أكثر مما في وسع الدين أن يقدمه. لقد كان على حق في رؤيته، لأن فقدان الهوية الثقافية سوف يؤدي إلى حالة ضعف ووصمة مرضية. وكان مصيباً في مطالبته بأن الإسلام يجب أن يتغير كي يتعامل إبداعياً مع الظروف الجديدة. لكن من المحال أن يحدث الإصلاح الديني تلقائياً في بلد وأن ينقذه من التهديد الغربي. فما لم تتمكن مصر من التصنيع، وتطوير اقتصاد حديث متطور، وأن تتجاوز عيوب الحضارة الزراعية، فلا وجود لأيديولوجيا تدفع البلد لبلوغ المستوى الأوروبي نفسه. فالمثل العليا للحداثة ـ في الغرب: الاستقلال الذاتي، والديمقراطية، والحرية الفكرية، والتسامح إنما كانت نتاج الاقتصاد بقدر ما كانت نتاج الفلاسفة وعلماء السياسة. ولسوف تثبت الأحداث أنه بغض النظر عن الحد الذي يشعر به المصريون أنهم أحرار إلا أن ضعفهم الاقتصادي سيجعلهم هشين سياسياً ومعتمدين على الغرب، وهذه التبعية المهينة للغرب ستجعل تنمية روح حداثية حقاً أمراً في غاية الصعوبة.

لكن على الرغم من ظمأ الأفغاني للحداثة ـ مثل المفكرين الإيرانيين الذين كان على اتصال بهم ـ كان ينتمي في نواح عدة إلى العالم القديم. لقد كان مسلماً تقياً، يصلي، ويؤدي الطقوس الإسلامية، ويعيش وفقاً للشريعة الإسلامية[57]. مارس صوفية ملاسادرا التي كانت نظرتها للتحول التطوري شديدة الجاذبية للأفغاني. لقد علم تلاميذه كنز الفلسفة الباطنية، وفي أغلب الأحيان كان يجادل مثل فيلسوف قروسطي. حاول أن يثبت أن إيمانه كان عقلانياً وعلمياً، مثله في ذلك مثل مفكرين متدينين آخرين من هذه الحقبة. لقد استنتج أن القرآن علم المسلمين ألا يأخذوا أي شيء على الثقة، بل أن يطلبوا البرهان، وبذلك كان موقفه منسجماً مع العلم الحديث. لقد مضى الأفغاني بعيداً، لدرجة أنه قال إن الإسلام كان متطابقاً مع النزعة العقلانية العلمية الحديثة، وأن الشريعة التي تلقاها النبي تطابق قوانين الطبيعة، وأن بالإمكان إيضاح جميع عقائد الإسلام بالمنطق والعقل الطبيعي[58]. لقد مضى الإسلام خارج نطاق اللوغوس ـ مثلما فعل أي دين آخر ـ واعتمد على البصيرة النبوية والصوفية، أي نفس الكيفية التي فهم فيها الأفغاني الدين. فتمكن الأفغاني من أن يكتب بكل بلاغة عن عيوب العلم «مهما يكن العلم جميلاً إلا أنه لا يشبع تماماً البشرية التي تتعطش إلى المثل الأعلى الذي يوجد في مناطق بعيدة وقاتمة، لا يستطيع العلماء ولا الفلاسفة فهمها أو استكشافها»[59]. فبينما كان الأفغاني يطمح إلى العالم الجديد. كانت إحدى قدميه ماتزال في العالم القديم، مثلما فعل المثقفون الإيرانيون. أراد أن يكون دينه عقلانياً كلياً، لكنه مثل أي متصوف من الحقبة المحافظة كان يعرف في سره أن أساطير دينه أعطت البشرية رؤى لم يكن باستطاعة العلم أن يعطيها.

عدم الاتساق هذا ربما كان أمراً لابد منه، لأن الأفغاني كان شخصية انتقالية، وعدم الاتساق نبع من قلقه. فالزمن كان يمضي، ولم يكن بوسع الأفغاني أن ينتظر كي يزيل كل التناقضات في فكره. يجب على المسلمين أن يجعلوا أنفسهم عقلانيين أكثر، وأن يكون ذلك في قمة أولوياتهم. لقد أهمل المسلمون العلوم الطبيعية، بالتالي تخلفوا عن أوروبا، ثم أمر المسلمون بإغلاق «أبواب الاجتهاد»، وأن يقبلوا أحكام علماء وحكماء الماضي، وهذا لا علاقة له بالإسلام الحقيقي، لا بل يشجع على التخلف الذي هو نقيض للروح الحديثة، وإنكار للسمات الجوهرية للدين الإسلامي التي تحث على الهيمنة والتفوق[60]. فالغرب كان يملك العلم بينما كان المسلمون ضعفاء وهشين[61]. لقد استطاع الأفغاني أن يرى الروح المحافظة ـ الممثلة بإغلاق أبواب الاجتهاد ـ عائقاً يشد المسلمين إلى الخلف. لكنه حاول ـ مثل أي مصلح ـ أن يجعل أساطير الدين تبدو مثل اللوغوس، فغامر بإنتاج خطاب ديني غير كافٍ من ناحية، وعلماً مغلوطاً من ناحية ثانية.

بالإمكان قول الشيء ذاته فيما يتعلق عن نشاطه السياسي. كان الأفغاني على صواب عندما أوضح أن الإسلام دين يعبر عن ذاته في ميدان العمل. وكان يحب الاستشهاد بالآية القرآنية «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[62]. فإذا كان المسلمون يريدون إنقاذ الإسلام ينبغي عليهم الانخراط في عالم السياسة بدلاً من انسحابهم إلى المدارس الفقهية. في العالم الحديث، الحقيقة براغماتية، وينبغي إيضاحها فعلياً في العالم المادي تجريبياً. كان الأفغاني يريد إثبات أن بإمكان حقيقة الإسلام أن تكون مؤثرة مثل الأيديولوجيات الغربية في عالم عصره. لقد أدرك أن أوروبا سوف تحكم الأرض، وكان مصمماً على جعل المسلمين في عصره مدركين لهذا الخطر. لكن خطط الأفغاني الثورية كانت مدمرة لذاتها، وملتبسة أخلاقياً. لم يؤت أي من خططه ثماراً، بل أدت إلى تقليص رسمي لأنشطته. لقد طُرد من مصر لدوره في التحريض المناهض للحكومة عام 1879. وطرد من إيران في عام 1891، وسمح له الاستقرار في اسطنبول تحت المراقبة المباشرة للسلطات العثمانية. إن محاولة تحويل الحقيقة الدينية إلى برنامج عمل سياسي تنطوي على مخاطر الإبادة وعلى كارثة. لقد عرض نفسه إلى تهمة استخدام الإسلام بطريقة سطحية كي يدعم نشاطه الثوري المبني على أفكار غير سليمة[63]. إن الواجب الديني لم يتكامل مع سياساته بعمق كاف. وعندما اغتال أحد طلابه نصر الدين شاه ـ بناء على تحريض الأفغاني ـ فقد انتهك الأفغاني أحد الأركان الدينية: احترام القدسية المطلقة للحياة البشرية، وبذلك جعل الإسلام غير أخلاقي.

نبعت عيوب فكره الجلية من قنوطه. كان الأفغاني مقتنعاً أن الغرب الإمبريالي على وشك أن يبيد العالم الإسلامي. فأثناء إقامته في باريس خلال ثمانينات 1880 قابل العنصرية العلمية الجديدة في مؤلف عالم فقه اللغة أرنست رينان (1823 ـ 1892)، وتناظر معه حول مكانة الإسلام في العالم الحديث. كان رينان يعتقد أن اللغتين الساميتين: العبرية والعربية فاسدتان، ونموذجاً لتطور مُقَيَّدْ، كانتا تفتقران إلى سمات التطور المستمر المتأصل في نظم اللغات الآرية، وأن ليس في وسعهما أن تجددا نفسيهما. وبالطريقة ذاتها لم تنتج العروق السامية فناً حقيقياً، أو حرفاً أو حضارة. كان الإسلام بشكل حاسم لا ينسجم مع الحداثة، وشاهداً على تخلف البلدان الإسلامية، وانحطاط حكوماتها، وعطالة المسلمين فكرياً. شعوب العالم الإسلامي ـ مثل شعوب أفريقيا ـ غير قادرة على العقلانية العلمية، وغير قادرين أن يوجدوا فكرة أصيلة واحدة. لقد تنبأ رينان أن الإسلام سوف يذوي، وفي المستقبل القريب لن يكون موجوداً، بينما كان العلم الأوروبي يزداد انتشاراً[64]. فليس من الغرابة في شيء إذا ما كان الأفغاني خائفاً على بقاء الإسلام، أو إذا مال إلى التشديد على العقلانية العلمية للرؤية الإسلامية. لقد تسللت إلى الفكر المسلم نزعة دفاعية جديدة، رداً على تحد فعلي. مؤلفات مفكرين حداثيين مثل رينان في نظرتها غير الدقيقة والنمطية إلى الإسلام سوف تكون مبرراً للغزو الكولونيالي للبلدان الإسلامية.

انبثقت الكولونيالية من احتياجات الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي المتعاظم. لقد قال هيغل إن مجتمعاً صناعياً سيكون مضطراً للتوسع «وأن يبحث فيما حوله وسط شعوب أخرى عن مستهلكين، وعن الوسائل الضرورية لاستمراريته». والبحث عن أسواق جديدة سوف «يقدم التربة للاستعمار التي تندفع نحوها البورجوازية المكتملة التطور»[65]. استعمار الشرق الأوسط كان في الطريق بحلول نهاية القرن. فاحتلت فرنسا الجزائر عام 1830، واحتلت بريطانيا عدن عام 1839، واحتلت فرنسا تونس عام 1881، واحتلت بريطانيا السودان عام 1889، وجرى احتلال ليبيا والمغرب في عام 1912، وفي عام 1915 قسمت سايكس بيكو تركة الرجل المريض بين فرنسا وبريطانيا. كان التغلغل الاستعماري صدمة قاسية، كان يعني تدمير أسلوب الحياة التقليدي في تلك البلدان، ومن ثَمّ تخفيضه إلى مكانة ثانوية.

كان البلد المستعمر ينتج المواد الخام للتصدير التي تدخل في العملية الصناعية الأوروبية. وكذلك كانت سوقاً للسلع الغربية المصنعة مما أدى إلى إحداث تراجع في الصناعة المحلية. فمن أجل ضمان دخول المستعمرة الجديدة في النظام التقني الصناعي

الحديث كان ينبغي إعادة تنظيم الشرطة والجيش وفق النمط الأوروبي، وكان ينبغي تعديل الجانب الإنتاجي والتجاري والمالي للاقتصاد، وعلى المواطنين اكتساب درجة من التآلف مع الأفكار الحديثة. شعر الناس أن هذا التحديث كان إقحامياً، شاذاً ولا يستقر عميقاً بين السكان الخاضعين[66]. لقد أراد الأفغاني من المسلمين أن يقوموا بتحديث أنفسهم وأن يتفادوا هذا التحويل لمجتمعهم إلى مجرد نسخة دونية عن أوروبا، إلا أن الكولونيالية جعلت هذا الأمر مستحيلاً. فمنطقة الشرق الأوسط برمتها أصبحت تحت السيطرة الغربية، فلم يكن بوسعها أن تتطور وفقاً لآلياتها الذاتية. لقد حُولت حضارة حية إلى جسم متواكل على يد المستعمرين، وهذا الافتقار إلى الاستقلال الذاتي جر معه التبعية التي كانت نقيضاً عميقاً للروح الحداثية. فالحب والإعجاب الأوليين بأوروبا اللذين عبر عنهما الطهطاوي والمصلحون الإيرانيون كان لابد من أن يصبحا حامضين ويؤديان إلى الكراهية.

فخلال إقامة الأفغاني في القاهرة كانت مصر تُجَرّ قسراً وتدريجياً إلى داخل هذه الشبكة الكولونيالية، مع أنها لم تكن قد أصبحت مستعمرة تامة. فإصلاحات الخديوي اسماعيل الباهظة، ومشاريعه التحديثية قد أفلست البلاد، وغدت معتمدة كلياً على الديون الأوروبية. وفي عام 1875 أُجبر الخديوي على بيع قنال السويس إلى البريطانيين، فأمسك حاملو الأسهم الأوروبيون بزمام الاقتصاد المصري في عام 1876. وعندما حاول اسماعيل الإفلات من تلك القبضة خلعته بريطانيا - التي كانت تنسق مع السلطان العثماني - ونصبت ابنه توفيق.، وفي عام 1881 قام بعض ضباط الجيش المصري بانقلاب بقيادة أحمد عرابي، وانضم إليهم بعض طلاب الأفغاني وآخرون كانوا يريدون حكماً دستورياً حديثاً في مصر. تمكن عرابي من فرض حكومته على الخديوي الجديد، تلت هذا النصر انتفاضة شعبية وطنية، فقررت الحكومة البريطانية التدخل لحماية مصالح حاملي الأسهم. ففي 11 تموز 1882 هاجم الأسطول البريطاني الاسكندرية، وهزمت قوات عرابي في معركة التل الكبير في 13 أيلول، بعد ذلك عزز البريطانيون احتلالهم لمصر، فأصبح الحاكم الحقيقي اللورد كرومر على الرغم من إعادة اسماعيل رسمياً.

كان كرومر كولونيالياً نموذجياً. فمن وجهة نظره كان يرى أن التخلف ملازم للشعب المصري، وكانوا بحاجة إلى أن يُستعمروا من أجل مصلحتهم. كان كرومر - مثل رينان - يعتبر أن أوروبا كانت دائماً هي طليعة التقدم عندما قارن الدول الإسلامية بأمته الأكثر تطوراً. لقد غاب عنه أن الدول الأوروبية كانت متخلفة ذات يوم مثل الشرق الأوسط، فرأى «الشرقيين» أنفسهم فيهم عيب وراثي ملازم لهم. إنجازات كرومر

في مصر كانت كبيرة: لقد أعطى الاقتصاد المصري الاستقرار، وحسّن الري في الريف، وزاد إنتاج القطن. كما قام بإلغاء نظام العمل القديم الإجباري، وأسس نظاماً قضائياً كفؤاً. لكن هذا التقدم كان له ثمنه. فعلى الرغم أن الخديوي كان اسمياً مسؤولاً عن حكومته، إلا أن في كل وزارة مستشاراً إنجليزياً تنفذ آراؤه يومياً. لقد اعتقد كرومر أن هذا ضروري لأنه كان يعتقد أن الأوروبيين كانوا عقلانيين وأكفياء، وحداثيين، وأن الشرقيين كانوا بشكل طبيعي غير منطقيين، وفاسدين، ولا يمكن الوثوق بهم[67]. كما اعتبر الإسلام «كنظام اجتماعي إخفاقاً تماماً، وغير قادر على الإصلاح والتطور. لم يكن ممكناً إحياء جسم ميت فعلاً، لقد أعاق التطور طوال قرون. فهذا المجتمع المريض سياسياً واجتماعياً، لا يمكن إيقاف انحطاطه التدريجي عن طريق المسكنات الحديثة»[68]. لقد أوضح أن هذا البلد المتخلف بشكل مزمن كان بحاجة إلى إشراف بريطاني مباشر لمدة من الزمن.

لقد خلق الاحتلال البريطاني شروخاً جديدة داخل المجتمع المصري. فلم يعد الذين نالوا تعليماً غربياً ينظرون إلى العلماء كمعلمين وحراساً رئيسيين للمعرفة، بالتالي تراجعت مكانتهم. لقد جرى استبدال محاكم مدنية أسسها كرومر بالمحاكم الشرعية. كما تأثر الحرفيون والتجار الصغار تأثيراً سلبياً. لقد تكونت نخبة جديدة قوامها طبقة جديدة من موظفين مدنيين على النمط الغربي، ومثقفين كذلك، نخبة مغربة عن الأغلبية الساحقة للشعب المصري. لكن ميل المصريين إلى تبني الآراء السلبية عن الكولونيالية تجاه الشعب المصري ألحقت به ضرراً كبيراً. وبذلك فإن الاحتلال البريطاني دمر محمد عبده (1849 ـ 1905) تلميذ الأفغاني، ووصف الحقبة الحديثة: «سيل ساكن» يغرق رجال الدين التقليديين.

«إنه عصر شكل رابطة بيننا وبين الأمم المتمدنة، جعلتنا ندرك ظروفهم الممتازة، وندرك حالتنا العادية، لقد كشف لنا غناهم وفقرنا، واعتزازهم ومذلتنا، وقوتهم وضعفنا، وانتصاراتهم وهزائمنا»[69].

وجد هذا الإحساس بالخيبة والدونية طريقه إلى الحياة الدينية للشعب المستعمر، وأجبر مصلحاً مثل محمد عبده أن يقوم بالرد على اتهامات المستعمرين، وأن يثبت أن بوسع الإسلام أن يكون عقلانياً وحديثاً مثل أي نظام غربي[70]. كان المسلمون ـ ولأول مرة ـ مجبرين على أن يسمحوا لمن هزموهم أن يضعوا أجندتهم الفكرية الخاصة. كان عبده منضوياً في صفوف الثورة العرابية، ونفي بعد الانتصار البريطاني. وفي باريس انضم إلى الأفغاني بعد أن وجد أن بينهما أشياء مشتركة كثيرة. في البداية كان عبده

مشدوداً إلى حلقة الأفغاني بحبه الديني للعرفان الذي كان يقول عنه إنه «المفتاح لسعادته»[71]. لكن الأفغاني عرّفه على العلوم الغربية. وفي مرحلة تالية قرأ غوزوتو Guizoto، وتولستوي، ورينان، وشتراوس، وهربرت سبنسر. شعر عبده بالارتياح في أوروبا، واستمتع برفقة الأوروبيين. لقد كان مقتنعاً ـ مثل الأفغاني ـ أن الإسلام ينسجم مع الحداثة، ودافع بأن الإسلام كان ديناً عقلانياً، وأن التقليد كان مفسدة وغير صحيح. عبده كان ملتزماً بالتفكير العقلاني من منظور صوفي، لم يكن قد انعتق من روحانية العالم القديم، حتى هذه الحقبة. لكنه اختلف ـ أخيراً ـ مع الأفغاني حول السياسة. فبينما كان عبده يعتقد أن مصر كانت بحاجة إلى حركة إصلاح أكثر مما كانت بحاجة إلى ثورة، وكان مفكراً أكثر عمقاً من أستاذه، واستطاع أن يرى أن ليس هناك عائق عن التحديث والاستقلال. فبدلاً من الانضمام إلى الأفغاني في خططه الخطرة التي لا هدف لها، أراد حل بعض المشكلات الهائلة في مصر من خلال التعليم. سمحت بريطانيا لعبده بالعودة في عام 1888، وأصبح واحداً من أحب الناس في بلده، وبقي على علاقة جيدة مع المصريين والبريطانيين، وصداقة شخصية للورد كريمر والخديوي.

حالة من الإحباط كانت تعم البلاد في هذه الحقبة. كان العديد من المصريين المتعلمين مجبرين على الاعتقاد أن اللورد كريمر كان يحكم البلد بكفاءة أكثر من الخديوي اسماعيل. وبحلول تسعينات 1890 تدهورت العلاقات مع البريطانيين. ففي أغلب الأحيان أصبح الموظفون البريطانيون من مستوى أدنى مما كانوا من قبل، فبذلوا جهداً أقل لتقوية العلاقات مع المصريين. لقد أوجدوا حيهم الاستعماري ذا الامتيازات في حي الجزيرة، بينما كانت ترقيات الموظفين المصريين إلى طريق مسدود من قبل شبان بريطانيين، فكان هناك استياء من الامتيازات الممنوحة للبريطانيين والأجانب الآخرين، من خلال الامتيازات الأجنبية التي كانت تستثنيهم من قانون الأرض[72]. المزيد من الناس كانوا يستمعون إلى البلاغة النارية للزعيم الوطني مصطفى كامل (1874 ـ 1908) الذي طالب بجلاء فوري للبريطانيين. لقد اعتبر عبده مصطفى كامل ديماغوجياً فارغاً. فقبل أن يكون المصريون قادرين على إدارة دولة غير مستقلة عليهم أن يتعاملوا مع مشكلات اجتماعية أكثر خطورة فاقمها الاحتلال.

فمن وجهة نظر عبده، أُدخلت الأفكار العلمانية والمؤسسات العلمانية بسرعة كبيرة في بلد متدين حتى أعماقه، من دون أن يعطى الناس وقتاً كي يتكيفوا معها. كان عبده يكن احتراماً كبيراً للمؤسسات السياسية في أوروبا، لكنه لم يكن يعتقد أن

بالإمكان غرسها كلها في مصر. لم يكن باستطاعة الأغلبية الكاسحة من الناس أن تفهم النظام القانوني الجديد، وأن تفهم روحه ومداه، كلها كانت غريبة عنهم. كنتيجة لذلك كانت مصر تصبح بلداً من دون قانون[73]. لذلك وضع عبده خطة للقيام بمراجعة رئيسية للشريعة الإسلامية بحيث تلبي الشروط الحديثة، وطبق هذا البرنامج بعد وفاته أي في عشرينات القرن العشرين، ولايزال مستخدماً في مصر حتى يومنا هذا. لقد تمكن عبده أن يرى أن المجتمع المصري كان يتفتت، ولذلك كان ربط التطورات الدستورية والقانونية الحديثة بالمعايير الإسلامية التراثية أمراً أساسياً. ولو لم يتم ذلك لما فهمت الأغلبية الساحقة من المصريين ـ الذين لم يتعرضوا كثيراً للأفكار الغربية ـ المؤسسات الحديثة. فالمبدأ الإسلامي «الشورى» على سبيل المثال منسجم مع الديمقراطية «أي الإجماع» في الأمة الذي يعطي القوة القانونية لممارسة أو عقيدة إسلامية. لقد استطاع عبده مساعدة الناس على فهم الحكم الدستوري الذي به يحدد الرأي العام سلطة الحاكم[74].

كانت هناك حاجة ملحة لإحداث إصلاح تربوي. فلاحظ عبده وجود ثلاثة نظم تربوية منفصلة، كل منها يسعى إلى غايات متباينة، وهذا كان يؤدي إلى حدوث انقسامات في المجتمع لا تندمل. ففي المدارس الدينية ـ التي كانت تتحكم بها الروح المحافظة ـ لا يتلقى الطلاب تشجيعاً على التفكير بطريقة مستقلة، وفي مدارس البعثات التبشيرية المسيحية ـ التي كانت تدعم المشروع الاستعماري ـ كان المسلمون الشبان مغربين عن بلادهم ودينهم. أما مدارس الدولة فكان لديها ما هو الأسوأ: كانت نسخاً مشوهة عن المدارس الأوروبية، ولم تكن تعلم الدين على الإطلاق. فطلاب علماء الدين قاوموا كل تغيير، بينما قبل الشبان المتعلمون على الطريقة الغربية أي تغيير مهما كان، بيد أنهم كانوا محاورين سطحيين للثقافة الأوروبية، ومغربين عن ثقافتهم الأصلية.

في عام 1899 أصبح عبده مفتي الديار المصرية، فكان مصمماً على إصلاح التعليم الديني التقليدي. كان مقتنعاً أن طلاب المدرسة الدينية يجب أن يدرسوا العلوم كي يشاركوا في المجتمع الحديث مشاركة كاملة. كان الأزهر ـ كما رآه عبده ـ مثالاً لكل شيء مغلوط في حينه: لقد أدار الأزهر ظهره إلى العالم الحديث، وأصبح دفاعياً غيّر سياقه الزمني. العلماء قاوموا الإصلاحات التي حاول عبده تطبيقها. فمنذ عهد محمد علي خبر العلماء التحديث كهجوم تدميري يقلل من نفوذ الله في عالم السياسة، والقانون، والتربية والاقتصاد. ولسوف يستمرون في مقاومة أية محاولة تجبرهم على الدخول إلى العالم الحديث، وبذلك لم يكونوا على شاكلة العلماء الإيرانيين: بل قاموا

بسقوط خطر، من دون إقامة علاقة مع العالم الخارجي خارج المدرسة. لكن عبده لم يحرز سوى نجاح يسير معهم. لقد تمكن من تحديث إدارة الأزهر، وتحسين الرواتب، وظروف عمل المدرسين. لكن العلماء والطلاب على السواء كانوا معارضين شرسين في وجه أية محاولة لإدخال مواد علمانية حديثة في المنهاج المقرر(76). أما وقد واجهته هذه المعارضة، فقد شعر بالإحباط، فقدم استقالته من الإفتاء عام 1905 وتوفي بعد ذلك بوقت قصير.

يوضح كفاح كل من عبده والأفغاني مقدار تعديل دين قد وصل إلى النضج في المرحلة المحافظة إلى روح عامة مختلفة كلياً في العالم الحديث. لقد أدركا ـ وهما على حق في ذلك ـ مخاطر العلمنة الشديدة السرعة. لقد استطاع الإسلام أن يلبي حاجة ماسة للاستمرارية في مرحلة تحول يصاحبه اقتلاع وزعزعة. كان المصريون يصبحون غرباء عن بعضهم، ومن أصبح منهم يعيش على النمط الغربي كان مغرباً عن ثقافته. حقاً، لقد كانوا في وطن لا هو في الشرق ولا هو في الغرب. فمن دون الممارسات الأسطورية والمعتقدية التي أعطت ـ ذات يوم معنى لحياتهم، قد بدؤوا يسقطون في الخواء الذي يكمن في قلب تجربة الحداثة. كان يجري تدمير المؤسسات القديمة وفي الوقت ذاته كانت المؤسسات الجديدة غريبة وفُهمت بشكل منقوص. كانت الروحانية القديمة تغذي كلاً من عبده والأفغاني، فعندما أكدا أن الدين يجب أن يكون عقلانياً كانا أقرب إلى ملا سادرا، أكثر من قربهما من العقلانيين والعلماء الأوروبيين الذين أسقطوا من حساباتهم كل حقيقة تم التوصل إليها عبر الدين. عندما أصرا على أن العقل كان العامل الوحيد للوصول إلى الحقيقة، وأن جميع المعتقدات يجب أن تكون قادرة أن تقدم برهاناً عقلياً، إنما كانا يتحدثان كمتصوفين ممارسين. أما وقد شكلتهما المعايير المحافظة ـ فقد عدّا العقل والحدس مكملين لبعضهما، لكن الأجيال التالية التي تشربت المزيد من روح العقلانية الغربية ستجد أن العقل وحده ليس بمقدوره أن يقدم إحساساً بالمقدس. فقدان معنى متعالٍ لن يكون متوازناً كما في الغرب، وفوائد التحرر والاستقلال ـ حتى في المسائل الدينية، لن تكون كما كانت في الغرب، لأن الغرب هو الذي وضع جدول الأعمال.

سنورد مثالاً كي نوضح إلى أي مدى يكون هذا الأمر مربكاً وضاراً: عندما نشر قاسم أمين (1865 ـ 1809) كتابه / تحرير المرأة/ قال فيه إن مكانة المرأة المتدنية ـ ولاسيما عادة الحجاب ـ هي المسؤولة عن تخلف مصر. كان الحجاب عائقاً كبيراً بين المرأة ورفع مكانتها، وبالتالي عائقاً بين الأمة وتقدمها. لقد سبب الكتاب ضجة لا لأنه كان يقول

شيئاً جديداً بل لأن الكاتب المصري قد تبنى، واستوعب انحيازاً غربياً. فطوال سنوات حاول إحداث تغيير أساسي في مكانة المرأة رجالاً ونساءً في مصر. لقد قال عبده إن القرآن يصور الرجال والنساء متساوين أمام الله، وأن الأحكام المتعلقة بالطلاق أو تعدد الزوجات كانت غير أساسية في الإسلام، فبالإمكان تغييرها، بل ينبغي ذلك[78]. لقد أسس محمد علي مدرسة دربت النساء في الاسعافات الطبية الأولية، وفي عام 1875 أسست الحكومة أول مدرسة ابتدائية للبنات، ومدرسة ثانوية في العام التالي. وما أن حل القرن التاسع عشر حتى كن ينشرن مقالات في الصحف، وأصبحن مدرسات وطبيبات. كان التغير قادماً على الطريق لدى وصول البريطانيين، لكن المسار كان طويلاً لكن بداية التغير قد انطلقت. تحجيب النساء ليس عادة أصيلة، وغير أساسية في الإسلام. فالقرآن لا يأمر جميع النساء بالحجاب، وعزلهن في الحرملك لم يصبح عادة إلا بعد مضي نحو ثلاثة قرون على وفاة النبي، عندما بدأ المسلمون يقلدون مسيحيي بيزنطة وزرادشتيي فارس الذين كانوا يلزمون نساءهم بارتداء الحجاب. لكن لم تكن جميع النساء يرتدين الحجاب، إذ كان دلالة على مكانة اجتماعية، فنساء الطبقات العليا فقط كن يرتدينه، ولسن الفلاحات. لقد جلب كتاب قاسم أمين عادة ارتداء الحجاب القديمة إلى قلب النقاش حول التحديث. لقد أصر أمين على أنه ما لم يتم إلغاء الحجاب فإن العالم الإسلامي سيبقى متخلفاً. كنتيجة للهيجان الناجم عن كتاب تحرير المرأة أصبح الحجاب ـ بالنسبة لمسلمين كثر ـ رمزاً للمصداقية الإسلامية، بينما اعتبره غربيون كثر «برهاناً» على كراهية لا تصدق للإسلام تجاه النساء.

لم يكن أمين أول من رأى الحجاب رمزاً لكل شيء خاطئ في الإسلام. فعندما وصل البريطانيون روعتهم هذه العادة، مع العلم أن معظم الرجال الغربيين في تلك المدة كانوا يهزؤون من حركات نصرة المرأة، وكانوا يبقون زوجاتهم بأمان في البيت، وكانوا معارضين لتعليم النساء وتحريرهن. كان اللورد كرومر نموذجياً في هذه النقطة، فكان واحداً من مؤسسي عصبة الرجال لمعارضة موضوع معاناة النساء في لندن. وفي كتابه عن مصر، عبر عن اهتمام كبير حول مكانة النساء المسلمات[79]. كانت مكانتهن المتدنية آفة تبدأ فعلها التدميري مبكراً في الطفولة، عندما يحس الأطفال باضطهاد أمهاتهم. كانت عادة الحجاب «عائقاً قاتلاً» منعت المصريين من بلوغ تلك الدرجة من «سمو الفكر والشخصية الذي يجب أن يرافق إدخال الحضارة الغربية»[80]. نددت البعثات التبشيرية بالتأثير الكارثي للحجاب الذي ـ كما اعتقدت كان يدفن المرأة حية

ويقللها إلى مرتبة سجين أو عبد. لقد أظهرت الدرجة التي كان يحتاج الشعب المصري للإشراف من قبل المستعمرين الغربيين[81].

تقبل أمين هذه السخرية اللاذعة في التقويم الأوروبي للحجاب على أنه قيمة سطحية. قدم أمين المصريات نساء جاهلات وسخات، فكيف ستصبح مصر أي شيء سوى أمة متخلفة كسولة بأمهات كهؤلاء؟ هل تخيل المصريون أن «رجال أوروبا الذين بلغوا اكتمال الفكر والشعور أنهم قادرون على اكتشاف قوة البخار والكهرباء... تلك الأرواح التي تخاطر بحياتها يومياً سعياً وراء المعرفة والشرف بعيداً عن ملذات الحياة... هذه العقول والأرواح التي نعجب بها قد تخلت عن الحجاب بعد أن كان مستخدماً، فلو أنهم رأوا فيه أية فائدة هل كانوا ليتخلوا عنه؟[82]

لقد ألهم هذا التملق المكشوف ردة فعل. فقام كتاب عرب برفض هذا التقييم لمجتمعهم، وفي مسار هذا النقاش الحامي الوطيس تحول الحجاب إلى رمز لمقاومة الاستعمار. لذلك بقي مسلمون كثيرون يعتبرون الحجاب حماية لجميع النساء، ودلالة على إسلام صحيح. لقد خيضت نقاشات مؤيدة للمرأة، تبدي بعضها تعاطفاً قليلاً أو لا تبدي تعاطفاً، أصبحت جزءاً من الحرب الدعائية التي وصم بها المستعمرون قضية نصرة النساء في العالم الإسلامي، وساعدت على تشويه الدين من خلال إدخال حالة من عدم التوازن لم تكن موجودة من قبل[83].

كانت الروح الحديثة تغير الدين. فبحلول نهاية القرن الثامن عشر اعتقد يهود ومسيحيون ومسلمون أنهم معرضون لخطر الإبادة، فلجؤوا إلى عدد من الاستراتيجيات كي تنقذهم من هذا المصير. فانسحب بعضهم تماماً من المجتمع الحديث، وبنوا مؤسساتهم العسكرية الخاصة كقواعد وملاجئ مقدسة. بينما خطط بعضهم لشن هجوم مضاد، وبدأ آخرون بخلق ثقافة وخطاب مضادين لتحدي الانحراف العلماني للحداثة. كان هناك اقتناع متزايد أنه يجب على الدين أن يصبح عقلانياً كعلم حديث. وفي مطلع القرن العشرين سوف تؤدي مواقف دفاعية جديدة إلى أول ظهور جلي للتدين المحارب الذي نسميه الآن «الأصولية».

الفصل السادس

الأصـــــــــــول

من 1900م إلى 1925م

الحرب العظمى، التي اندلعت في أوروبا عام 1914 حولت المشهد الطبيعي الفرنسي إلى مجرد حلم كابوسي، أوضحت الميل القاتل إلى تدمير للذات في الروح الحديثة. فعن طريق إفناء جيل من الشباب دمرت الحرب أوروبا في قلبها لدرجة أنها لن تتعافى تماماً مما حدث أبداً. ولن يكون بمقدور أي شخص عاقل أن يكون متفائلاً حيال تقدم الحضارة. فالأمم الأكثر تمدناً وتقدماً في أوروبا قد أقعدت كل منها الأخرى عاجزة بالتكنولوجيا العسكرية الجديدة، وبدت الحرب عرضاً مشيناً للمكننة التي جلبت تلك الثورة والقوة، فما أن انطلقت أنظمة التجنيد الإلزامي المعقدة، ونقل الجيوش، وتصنيع الأسلحة حتى حازت على زخمها الخاص وأصبح من العسير إيقافها. فحرب الخنادق بعدم جدواها، ولا هدفيتها كانت تحدياً للمنطق وعقلانية العصر، ولا علاقة لها بالحاجة الإنسانية. لقد نظر الغربيون مباشرة إلى الخواء الذي أحسه البعض طوال قرون. فاقتصاد الغرب بدأ يتعثر، وبدأ يتراجع في عام 1910 وأدى إلى الركود الكبير في ثلاثينيات القرن العشرين، فبدا أن العالم يتهاوى نحو كارثة لا يمكن تصورها. فالشاعر الإنجليزي دبليو.ب.ييتس (1865 - 1939) رأى المجيء الثاني ليس انتصاراً للاستقامة والسلم، بل ولادة لحقبة همجية لا ترحم:

الأشياء تتداعى، والمركز لا يستطيع أن يستوعب
فوضى انفلتت على العالم.
المدّ الموشى بالدم قد انطلق، وفي كل مكان
أُغرقَ طقس البراءة

الأخيار ينقصهم الاقتناع، بينما الأشرار
تملؤهم سورة انفعالية حادة[1].

تخلل ذلك سنوات إبداع لا نظير له، وإنجازات مذهلة في الفنون والعلوم، فكانت إيضاحاً للإزهار الكامل للروح الحديثة. كان المفكرون المبدعون ممسوسين برغبة خلق العالم من جديد، ويرمون أشكال الماضي بعيداً، ويتحررون. لقد طور الحداثيون عقلية مختلفة تماماً، إذ لم يعد في وسعهم النظر إلى العالم بالطريقة ذاتها. لقد طورت رواية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قصصاً عبرت عن تقدم متراتب لسبب ونتيجة. فالقصص الحديثة قد تشظت تاركة القارئ غير متيقن حيال ما قد حدث، أو بما يعتقد. فالرسامون من أمثال بيكاسو (1881 ـ 1973) قطعوا موضوعاتهم أشلاء، أو نظروا إليها من منظورين مختلفين في الوقت ذاته. لقد بدوا أنهم يسخرون عن عمد من أمل المشاهد، وأعلنوا أن رؤيا جديدة كانت أمراً ضرورياً. أمافي ميادين العلوم والفنون فكانت هناك رغبة بالعودة إلى المنطلقات الأولى، إلى الأصول التي لا يمكن تخفيضها، كي يبدؤوا ثانية من نقطة الصفر هذه. لقد بحث العلماء عن الذرة والجزيء، وارتد الأنثروبولوجيون وعلماء الحياة إلى مجتمعات بدائية أو صناعات بدائية. هذه العودة كانت مغايرة للعودة المحافظة إلى الينابيع، لأن الهدف منها لم يكن إعادة خلق الماضي بل تفكيكه قطعاً، لشطر الذرة، وجلب شيء جديد كلياً.

بعض هذه المساعي كانت محاولة لخلق روحانية، دون الله أو ما فوق الطبيعي. ففي مطلع القرن العشرين كان الرسم والنحت والشعر والمسرح بحثاً عن معنى في عالم متغير لا يتسم بالتراتبية، كانت تحاول خلق أساليب إدراك جديدة، وأساطير حديثة. فعلم التحليل النفسي الفرويدي سعى إلى كشف أعمق طبقات اللاشعور، فكان بحثاً عن بصيرة جديدة، ومحاولة للوصول إلى مصدر للقوة الروحية خفي. لم يكن لدى فرويد وقت للدين التقليدي، إذ اعتبره أخطر عدو للوغوس العلم[2]. فحاول تقديم فهم حديث للأساطير الإغريقية القديمة، وشكل روايات Fiction أسطورية خاصة به. فالرعب والخوف من معظم تجربة الحداثة قدم ضرورة ملحة جديدة للبحث عن أهمية غير ملموسة بوسعها أن تنقذ البشر من اليأس، لكن لا يمكن بلوغها من خلال العمليات العادية للفكر المنطقي الاستطرادي. ففرويد ـ بإخلاصه للنزعة العقلانية العلمية قد بيّن أن العقل كان يمثل فقط القشرة الأكثر خارجية للعقل التي تنطوي على دوافع بدائية في حالة ثوران مشربة ببدائية غير عقلانية ولا شعورية تؤثر على سلوكنا تأثيراً عميقاً، لكن ليس لدينا سوى سيطرة قليلة عليها.

كما كان المتدينون يقومون أيضاً بمحاولات مماثلة لبناء نظرة جديدة مرتكزة على أصول أكثر غيبية Prescient، فأدركوا أن من المحال أن يكون الحداثيون متدينين كما في الطريقة القديمة. فالروحانية المحافظة التي ساعدت الناس على التكيف مع عيوب أساسية، وعلى قبول الأشياء كما هي، لن تساعد الناس في هذا المناخ ذي التوجه المستقبلي والمحطم للتماثيل. لقد تغير كل فحوى فكرهم وإدراكهم. فالناس الذين تلقوا تعليماً علمانياً تماماً لم يكونوا مهيئين لتقبل طقوس معتقدية، صوفية، أو أسطورية كانت تستثير إحساساً بقيمة سامية من الماضي. لم يكن هناك سبيل للرجوع إلى الخلف. فلو أنهم أرادوا أن يكونوا متدينين لكان عليهم أن يطوروا شعائر ومعتقدات وممارسات تخاطبهم في ظروفهم المتغيرة جذرياً. في مطلع القرن العشرين، كان الناس يحاولون إيجاد سبل جديدة كي يكونوا متدينين. فكما وجد الناس في العصر المحوري الأول (700 ـ 200 ق.م)، أن الوثنية لم تعد فاعلة في الظروف الجديدة في عصرهم، فطوروا أديان الإقرار العظيمة، وفي العصر المحوري الثاني كان هناك تحد مماثل أيضاً. البحث عن دين عصري (ولاحقاً عن دين ما بعد حداثي) كان أمراً في غاية الصعوبة، مثل صعوبة أي مشروع إبداعي حقاً. استمر البحث، مع ذلك لم يظهر حل مرضٍ أو محدد. والتدين الذي نسميه «الأصولية» هو إحدى هذه المحاولات.

فطوال فترة من الزمن كان بروتستانت الولايات المتحدة مدركين للحاجة لشيء ما جديد. لقد استقطبت حركة دينومينيشن الناس في نهاية القرن التاسع عشر، لكن كارثة عام 1890 التي رأت المحاكمات وعمليات الطرد للهراطقة بدت أن الزمن قد عفا عليها. لقد انخرط الليبراليون والمحافظون في بدايات القرن في البرامج الاجتماعية لما يسمى عصر التقدم (1900 ـ 1920) الذي حاول معالجة المشكلات النابعة من التطور غير المنظم والسريع للصناعة وحياة المدينة. كان البروتستانت ـ بالرغم من نزاعاتهم العقائدية في دينومينيشن ـ ملتزمين بالمثل الأعلى للتقدم، وتعاونوا معاً في مهمات أجنبية وحملات من أجل منع أو المطالبة بتربية متقدمة[3]. فشعر معظمهم ـ على الرغم من الصعوبات الهائلة التي واجهوها ـ أنهم واثقون من أنفسهم. ففي عام 1912 كانت أمريكا «مسيحية بالكامل، ولم يبق إلا أن تتحول عن طريق الفكر وروح المسيح»[4] إلى المسيحية في ميداني العمل والصناعة، هذا ما كتبه اللاهوتي وولتر روشين بوخ Rauschen busch.

لقد طور البروتستانت ما أسموه الإنجيل الاجتماعي Social Gospels كي يضفوا القداسة على المدن والمصانع التي لا رب لها. فكانت محاولة للعودة إلى التعاليم

الأساسية للأنبياء العبرانيين والمسيح الذي علّم أتباعه أن يزوروا السجناء، وأن يكسوا العراة، وأن يطعموا الجياع. لذلك أنشؤوا «كنائس مؤسساتية» كي يقدموا خدمات وتسهيلات للفقراء والمهاجرين الجدد. أما البروتستانتي الليبرالي تشارلز ستيلزل stelzle فقد أسس «نيويورك ليبر تمبل» في عام 1911، في منطقة من أكثر المناطق ازدحاماً في المدينة، وحاول تعميد الاشتراكية: يجب على المسيحيين أن يدرسوا مشكلات العمل والمدينة بدلاً من دراسة تاريخ الكتاب المقدس التفصيلي، وأن يحاربوا الانتهاكات، كعمل الأطفال على سبيل المثال[5]. كان المسيحيون المحافظون منخرطين في برامج اجتماعية - مثل البروتستانت الليبراليين - مهما تفاوتت إيديولوجياتهم، مع أنهم كانوا يرون صليبيتهم الاجتماعية بمثابة حرب على الشيطان، أو كتحدٍ روحي للنزعة المادية السائدة، لكنهم في الوقت ذاته كانوا مهتمين بالأجور المتدنية، وتشغيل الأطفال، وظروف العمل السيئة[6]. وفي مرحلة تالية سوف ينتقد المحافظون الإنجيل الاجتماعي وسيجادلون أن ليس مجدياً محاولة إنقاذ العالم الذي مصيره الهلاك. فالمحافظ المتشدد وليم ب. رايلي Riley الذي أسس كلية الكتاب المقدس الشمالية عام 1902 كان راغباً أن يعمل مع المصلحين الاجتماعيين في تنظيف مينابوليس. لم يكن موافقاً على أساليب أنصار الإنجيل الاجتماعي مثل stelzte الذي دعا ليو تروتسكي، وإيماغولدمان كي يحاضرا في كنيسته. لكن المحافظين لم يكونوا قد انتقلوا إلى حق المنظور السياسي، والذين كانوا يقودون حملات لمصلحتهم في أرجاء الولايات المتحدة. في عام 1909 ألقى الأستاذ المتقاعد من جامعة هارفارد جورج إليوت خطاباً بعنوان «مستقبل الدين» أوقع اليأس في قلوب من هم أكثر محافظة. كانت هذه محاولة أخرى للعودة إلى لب القيمة البسيطة. فالدين الجديد - كما اعتقد إليوت - سيكون لديه وصية واحدة هي: حب الله الذي يلقى تعبيراً عنه في خدمة الآخرين عملياً. فلن يكون فيه كنائس أو كتب مقدسة، ولا لاهوت حول الخطيئة، لا حاجة للعبادة، فحضور الله سيكون جلياً جداً، وغامراً لدرجة أنه لن يكون هناك حاجة إلى طقس القربان المقدس. لن يدعي المسيحيون احتكار الحقيقة لأن أفكار العلماء، والعلمانيين، أو من ينتمون إلى دين مختلف ستكون سارية تماماً سريان الحقيقة المسيحية. الدين المستقبلي - في اهتمامه بالآخرين - لن يكون مختلفاً عن المثل العلمانية العليا كالديمقراطية، والتعليم، والإصلاح الاجتماعي أو الطب الوقائي[7]. هذه النسخة المتطرفة لأنصار الإنجيل الاجتماعي ارتداداً عن النزعات المعتقدية للعصور الحديثة. ففي مجتمع كان يعلي ما هو عقلاني، أو حقيقة مثبتة علمياً، أصبحت الدوغما «العقيدة» مشكلة. فاللاهوت قد يصبح وبكل سهولة فيتشاً، أو صنماً ذا قيمة أعلى بحد ذاته بدلاً من أن يكون رمزاً لوجود معصوم لا يمكن

وصفه. كان إليوت يحاول العودة إلى ما اعتبره أصولياً من خلال البحث عن تجاوز المعتقد وتخطيه: حب الله، ومحبة الجار. فالأديان العالمية جميعاً قد أكدت أهمية العدالة الاجتماعية والاهتمام بالضعفاء. إن رحلة منظمة تلقى التعبير عنها في إطار عملي قد اعتبرت رحلة مفيدة للأنا. لقد كان إليوت يحاول التصدي إلى الأحجية الواقعية لدى المسيحيين في العالم الحديث من خلال بناء دين قائم على الممارسة أكثر من اعتماده على معتقدات متزمتة.

كان المحافظون يشعرون بالرعب. فدين من دون عقيدة معصومة ليس مسيحية في منظورهم، فشعروا أنهم مجبرون على مواجهة هذا الخطر الليبرالي. في عام 1910 قام مسيحيو بريبيستيراي برنستون بصياغة معتقد عدم عصمة الكتاب المقدس، وأصدروا قائمة من خمس عقائد اعتبرت أساسية: الأول الكتاب المقدس ليس معصوماً. الثاني الولادة العذراء للمسيح. الثالث كفارة المسيح عن خطايانا على الصليب. الرابع قيامته الجسدية. الخامس الحقيقة الموضوعية لمعجزاته. وفي مرحلة تالية سوف يتم استبدال تعاليم نزعة ما قبل الألفية بالأخير[8]، ثم أسس أثرياء النفط، وملتون ستيوارت الكلية الإنجيلية في لوس أنجيلوس لمواجهة النقدية الأسمى عام 1908 كما مولوا مشروعاً من أجل تعليم المؤمنين العقائد الأساسية في الدين. وفي المدة الواقعة من 1910 حتى 1915 أصدروا سلسلة كتيبات بعنوان «الأصول» قدم فيها لاهوتيون محافظون مشهوررون شروحاً لمعتقدات مثل الثالوث، ورفضوا النقدية الأسمى، وشددوا على أهمية نشر الحقيقة الإنجيلية. لقد وُزِّعَ نحو ثلاثة ملايين نسخة لكل جزء من الأجزاء الاثني عشر مجاناً، إلى كل كاهن، أو أستاذ، أو دارس لاهوت في أمريكا. وفي مرحلة لاحقة سيكتسب هذا المشروع أهمية رمزية لأن الأصوليين سوف يعدّونه جوهر حركتهم. لكن هذه الكتيبات لم تثر إلا اهتماماً نقدياً قليلاً، ونبرة خطابها لم تكن راديكالية، وغير عسكرية تحديداً[9].

أثناء الحرب العظمى دخل عامل الرعب إلى البروتستانتية المحافظة فأصبحت أصولية. كان لدى الأمريكيين على الدوام ميل لرؤية النزاع على أنه رؤيوي، وأكدت الحرب العظمى قناعات كثيرين منهم. حدثت مذابح مرعبة على نطاق واسع لدرجة أنهم رأوها بداية النهاية، وأنها المعارك التي تم التنبؤ بها في كتاب الوحي. فمن عام 1914 حتى عام 1918 عقدت ثلاثة مؤتمرات نبوءة كبيرة فتش المؤتمرون فيه في ثنايا Scofiel preference Bible بحثاً على المزيد من الدلائل على علامات الأزمنة، وفسروا أن هذه النبوءات كانت حقاً آتية كي تمرر. لقد أخبر الأنبياء العبرانيون اليهود

أنهم سيعودون إلى الأرض قبل نهاية العالم. فعندما أصدرت الحكومة البريطانية وعد بلفور عام 1917 ـ بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين أصيب أنصار ما قبل الألفية بصدمة رهبة وابتهاج. اقترح سكوفيلد أن روسيا كانت القوة من الشمال[10] التي ستهاجم إسرائيل قبل آرماجدون قريباً. وبدا أن الثورة البلشفية عام 1917 التي جعلت الشيوعية الملحدة أيديولوجيا الدولة أنها تؤكد هذا. وبدا أن خلق عصبة الأمم تحقيقاً لنبوءة سفر الوحي 16:6. كانت الإمبراطورية الرومانية الناشئة التي سوف يتزعمها أعداء المسيح. كان البروتستانت الألفيون يصبحون سياسياً أكثر وعياً وهم يراقبون الأحداث العالمية. فما كان نزاعاً عقائدياً محضاً مع الليبراليين في حركة دينومينيشن في أواخر القرن الثامن عشر أصبح صراعاً من أجل مستقبل الحضارة لقد اعتبروا أنفسهم في الخط الأمامي لجبهة ضد القوى الشيطانية التي سوف تنصر العالم قريباً. كما أنهم كانوا على صواب في شجب الأمة التي أعطت الولادة لحركة النقدية الأسمى[11].

جذور هذه النظرة كانت مستمدة من رعب عميق. لقد كانت رهابية مرعبة، وتأثيراً أجنبياً يتسلل عبر الأمة من خلال الكاثوليك والشيوعيين، وأنصار النقدية الأسمى. لقد كان هذا التدين الأصولي ردة عميقة على العالم الحديث. لقد أصبح البروتستانت المحافظون يجمعون بين نقيضين، تجاه الديمقراطية: إنها سوف تؤدي إلى «حكم الغوغاء» إلى «جمهورية حمراء»، أو «الحكم الأكثر شيطانية عرفه العالم»[12]. ومؤسسات الحفاظ على السلم ـ مثل عصبة الأمم ـ ستكون مشبعة بشر مطلق في عيون الأصوليين. بكل جلاء، كانت عصبة الأمم مسكن عدو المسيح الذي قال عنه القديس بولص كاذب يلقى الترحاب، وسيكون خداعه توريطاً لكل شخص. لقد جاء في الإنجيل أن حرباً ستقع في نهاية الزمن، وليس السلام، بالتالي كانت عصبة الأمم على المسار الخاطئ. من المحتمل أن عدو المسيحي قد يكون صانعاً للسلام[13]. لقد أوضح نفور الأصوليين من عصبة الأمم والهيئات الدولية الأخرى خوفاً مبطناً من مركزية الحداثة، ورعباً من أي شيء له صبغة حكومية عالمية.. أما وقد واجهتهم كونية المجتمع الحديث، تراجع بعض الناس غريزياً إلى القبلية. هذا النوع من الخوف من وجود مؤامرة يجعل الناس يشعرون أنهم يحاربون من أجل حيواتهم، وقد يتحول إلى طابع عدواني بكل سهولة. لم يعد يسوع المنقذ المحب الذي بشّر به دوايت مودي. وكما شرح إسحاق هولدمن أن مسيح سفر الوحي «يأتي قدماً كواحد لم يعد يسعى إلى الصداقة أو الحب... ملابسه مشبعة بالدم، دم الآخرين، وقد يسفك دم البشر»[14]. كان المحافظون مستعدين للقتال، وفي هذه اللحظة الحاسمة مضى البروتستانت الليبراليون إلى الهجوم.

كان لدى الليبراليين مصاعبهم مع الحرب التي تحدث وفق رؤيتهم لعالم يتقدم من

دون توقف باتجاه ملكوت الله، الوسيلة الوحيدة التي كان بوسعهم احتمالها هي أن يروا حرب نهاية الزمن تضع حداً لجميع الحروب، والتي ستجعل العالم آمناً من أجل الديمقراطية. لقد أرعبتهم نزعة العنف بين أنصار ما قبل الألفية، ونظرتهم المدمرة للديمقراطية وعصبة الأمم. لقد بدت هذه المعتقدات إنكاراً للمسيحية ذاتها. فاتخذوا قراراً بشن الهجوم على الرغم من وجود إنجيلهم الخاص بهم الذي يحض على المحبة والرحمة، بالتالي كانت حملتهم شريرة وغير متوازنة. ففي عام 1917 بدأ لاهوتيو المدرسة المقدسة التابع لجامعة شيكاغو ـ المؤسسة المدرسية البارزة للمسيحية الليبرالية في الولايات المتحدة ـ بمهاجمة مودي بايبل على الجانب الآخر من المدينة[15]. والبروفسور شيرلي جاكسون اتهم أنصار ما قبل الألفية أنهم خونة لبلادهم، وبقبض الأموال من الألمان. بينما قارنهم رالف تيلور بالبلاشفة الذين أرادوا إعادة تشكيل العالم. وأسمى ألفرد ديفنباخ محرر /كريستيان ريجستر/ هذه النزعة البريميلينيال «الحزن العقلي الأكثر إذهالاً في ميدان الفكر الديني»[16].

فمن خلال ربط المدرسين الورعين في معهد مودي بايبل مع الخصوم الذين لم يكونوا فقط أعداءهم السياسيين، بل كانوا يرونهم شيطانيين، فقد ضرب الليبراليون تحت الحزام. لكن المحافظين ردوا بقسوة. رد على ذلك رئيس المعهد جيمس م. غري أن نزعة سلم الليبراليين هي التي جعلت الولايات المتحدة تتخلف عن ألمانيا في سباق امتلاك السلاح، ولذلك هم الذين عرضوا السعي إلى الحرب إلى الخطر[17]. وفي مجلة ميلينيال /شغل الملك/ دافع توماس سي هورتان أن الليبراليين كانوا في عصبة الأمم مع الألمان، لأن النقدية الأسمى التي بشروا بها في Dvinity قد سببت الحرب، وكانت مسؤولة عن انهيار القيم اللائقة في ألمانيا[18]. كما وجهت مقالات محافظة أخرى اللوم إلى النزعة العقلانية، وإلى النظرية الثورية لحدوث المجازر الألمانية المزعومة[19]. لقد أصر هوارد دبليو Kellog ـ من معهد الإنجيل ـ في لوس أنجيلوس ـ على أن فلسفة النشوء كانت مسؤولة عن «وحش يتآمر من أجل سيطرة عالمية، ولتحطيم الحضارة، ولتدمير المسيحية ذاتها»[20]. هذا النزاع الحاد غير المسيحي الذي خاضه الطرفان قد وصل حداً همجياً، وأثار خوفاً عميقاً من الإبادة. لم يعد هناك أية إمكانية للمصالحة في موضوع النقدية الأسمى التي رآها المحافظون حالة شر مطلق. الحقيقة الحرفية للنص المقدس كانت مسألة حياة أو موت المسيحية ذاتها. فتهجمات النقاد على Bible سوف تؤدي إلى فوضى وانهيار كامل للحضارة، أما الراهب المعمداني جون شتراتون straton في موعظة شهيرة بعنوان/ هل ستدمر مدينة نيويورك إذا لم تتب؟/ أخرجت النزاع من اليد، وسيصبح من المحال رأب الشرخ.

في شهر آب 1917 اتفق وليم بيل رايلي Riley مع أ.سي، ديكسون (1854 - 1925) أحد محرري /الأصول/ والتجريدي ريڤبن Revben (1865 - 1928) وقرروا تشكيل رابطة لزيادة التفسير الحرفي للنص المقدس، والعقائد العلمية الألفية. وفي عام 1919 عقد رايلي مؤتمراً في فيلاديلفيا حضره ستة آلاف مسيحي محافظ مع جميع فروع دينومينيشن، وأسس رسمياً الرابطة الأصولية المسيحية العالمية (A.F.C.W) ثم قام رايلي برفقة أربعة عشر متحدثاً مع مجموعة من منشدي Gospel في جولة رائعة التنظيم في الولايات المتحدة، زارت فيها ثماني عشرة مدينة. لم يكن الليبراليون مستعدين لهذا الهجوم، وردة الفعل على المتحدثين الأصوليين كانت شديدة الحماسة لدرجة أن رايلي اعتقد أنه قد دشن حركة.إصلاح جديدة[22]. لقد فهم الناس هذه الحملة الأصولية كمعركة. لقد استخدم القادة باستمرار رمزاً عسكرياً. لقد كتب A.E ولام Wollam في /مجلة العمال المسيحيين/ «إن الوقت قد حان كي تصبح قوات هذه البلاد البروتستانتية قوة هجومية، وألا تكتفي بموقف الدفاع عن الدين». كما وافقه جيمس م. غري على المسألة ذاتها ودعا إلى وجود الحاجة إلى «تحالف دفاعي وهجومي في الكنيسة»[23]. ففي إحدى الاجتماعات في مؤتمر عام 1920 /مؤتمر المعمدانيين الشماليين/ عُرّف الأصولي «أنه الشخص المستعد لاستعادة أرض سيطر عليها عدو المسيح، ولخوض حرب من أجل أصول الدين»[24] كما أن رايلي مضى إلى ما هو أبعد من ذلك: هذه ليست مجرد معركة معزولة «إنها حرب لا أحد معفى منها»[25].

هدف الأصوليين هو طرد الليبراليين من دينومينيشن. فمعظم الأصوليين كانوا إما معمدانيين أو أنصار حركة البريسبيتيريان، وأشرس المعارك كانت تجري معهم. ففي كتاب اللاهوتي جـ غريشام (1881 - 1937) الأعلى ثقافة بين الأصوليين/ المسيحية والنزعة الليبرالية/ 1923 قال إن الليبراليين وثنيون، وأنهم كانوا ينكرون المسيحية من خلال إنكار الحقيقة الحرفية لمعتقدات في صلب الدين مثل الولادة العذراء. حدثت بينهم معارك رهيبة في المجالس العامة عندما حاول الأصوليون فرض معتقداتهم المكونة من خمس نقاط على الكنيسة بعد نزاع مرير، انسلخ رايلي عن المجلس المعمداني ليؤسس كنيسته الخاصة المتشددة الاتحاد المعمداني الإنجيلي. لكن بقي بعض المعمدانيين الأصوليين في خط دينومينيشن الرئيسي على أمل التأثير على حركة الإصلاح من الداخل.

استمرت هذه الحملات، وتصاعدت مشاعر الكراهية لدرجة أضحت أي محاولة للوساطة تجعل الأمور أكثر سوءاً. الواعظ الليبرالي هاري إمرسون فوسديك

(1878 - 1969)، رجل مسالم، ورجل دين مشهور أمريكي، توسل من أجل التسامح في موعظة ألقاها في المؤتمر المعمداني عام 1922، ونشرت لاحقاً في /المعمداني/ بعنوان /هل سيفوز الأصوليون؟/، أوضح الحقد الذي انطوى عليه رد الفعل الاشمئزاز الداخلي الذي ألهمته الأفكار الليبرالية[27]. فبعد الموعظة بدا أن هناك حركة انزلاقية باتجاه المعسكر الأصولي، فقد اصطفت الحركات التالية البنتيكوستالية وأنصار ظهور اليوم السابع، وجيش الخلاص إلى جانب القضية الأصولية. فالطرائقيون وEpiscopalians الذين بقوا بعيداً عن الجدل الدائر، تحداهم المحافظون في أنصارهم كي يقوموا بتحديد، وفرض «الحقائق الفعلية والأزلية في الدين المسيحي»[28]. في 1923 بدا وكأن الأصوليين سوف يفوزون فعلاً، وأنهم سوف يخلصون حركة دينومينيشن من الخطر الليبرالي. لكن ما لبثت أن حدثت حملة حازت على اهتمام الأمة، وجلبت سوء السمعة إلى الحركة الأصولية.

في عام 1920 شن السياسي الديمقراطي وليم جيننغ برايان (1860 - 1925) حملة صليبية ضد تعاليم النشوء في المدارس والكليات، ففي رأيه أن الداروينية وليس النقدية الأسمى هي المسؤولة عن مجازر الحرب العالمية الأولى[29]. كان برايان متأثراً بكتابين يدعوان إلى تأسيس علاقة مباشرة بين نظرية النشوء والنزعة المادية الألمانية: كتاب بنيامين أسس /علم الطاقة/ 1918 وكتاب فيرنون ل. كيلوغ /ليالي مقرر رئيسي/ 1927 الذي تضمن مقابلات مع ضباط ألمان وصفوا تأثير الداروينية التي لعبت دوراً في إقناع الألمان بإعلان الحرب. فليس فقط فكرة أن القوي يجب أن يبقى «أرست الأساس للحرب الأكثر دموية في التاريخ» كما استنتج برايان بل، «العلم ذاته الذي صنع غازات سامة لخنق الجنود، هو الذي يبشر بأن الإنسان ذو أصول حيوانية، ويستأصل ما هو إعجازي وما فوق طبيعي من الكتاب المقدس»[30]. كما قدم برايان بالتعاون مع عالم النفس جيمس هـ لوبا إحصائيات «أثبتت» أن التعليم الجامعي كان يهدد الإيمان الديني بالخطر. فالدراسة كانت تجعل الشبان يفقدون الإيمان بالله، والإنجيل، وبالعقائد الأساسية الأخرى في المسيحية. لم يكن برايان أصولياً نموذجياً، ولم يقرأ الكتاب المقدس بحرفية صارمة. لكن بحثه أقنعه أن نظرية النشوء كانت غير منسجمة مع النزعة الأخلاقية والحشمة، وبقاء الحضارة. فعندما ارتحل في الولايات المتحدة ليلقي محاضرته /مس الداروينية/ كان يجذب إليه حشوداً غفيرة، ونال تغطية إعلامية كبيرة.

كانت استنتاجات برايان سطحية، ساذجة وغير صحيحة، لكن الناس كانوا مستعدين للاستماع إليها. لقد أنهت الحرب العالمية الأولى شهر العسل مع العلم. تلتها

مرحلة ضيق من طاقتها المخيفة الكامنة وفي بعض الدوائر رغبة برؤيتها محفوظة ضمن حدودها، وأن يروا خبراء داروين العلميين يطيرون في وجه «الإدراك السليم». فالذين أرادوا ديناً يتحدث بوضوح كانوا جميعاً متلهفين إلى إيجاد السبب المقبول ـ الذي بوسعهم فهمه ـ لرفض نظرية النشوء. لقد قدم برايان لهم هذا السبب، ودفع موضوع النشوء إلى قمة جدول أعمال الأصولية. لقد كانت قضية تنسجم مع الروح العامة الأصولية لأن الداروينية كانت تتناقض مع الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس، وكان للتفسير الذي قدمه برايان تأثيره بإغلاق المخاوف الجديدة التي طفت على السطح بعد الحرب العالمية الأولى. كانت النظرية الداروينية منفرة للأصوليين ذوي العقلية البيكونية (نسبة لـ توماس بيكون)، الذين مازالوا متعلقين بالمنطق العلمي لمطلع الحداثة. فقد تبنى المثقفون والمتعلمون هذه الأفكار الجديدة بكل حماسة في جامعات يال، وهارفارد، وفي المدن الشرقية الكبيرة، لكنها كانت غريبة عن العديد من الأمريكيين في المدن الصغيرة الذين شعروا أن المؤسسة العلمانية قد استولت على ثقافتهم. لم تحل الحملة على نظرية النشوء محل الحملة على النقدية الأسمى بوصفها الغول الأصولي الرئيسي، لو لم تكن من أجل تطور دراماتيكي في الجنوب الذي لم يلعب سوى دور يسير في المعركة الأصولية.

كانت الولايات الجنوبية محافظة أكثر من الولايات الشمالية، بالتالي لم تكن هناك حاجة أن يصبح الجنوبيون أصوليين، لكنهم كانوا يشعرون بالقلق فيما يتعلق بتدريس نظرية النشوء في المدارس العامة، فكانت مثالاً «لاستعمار» مجتمعهم من قبل أيديولوجيا أجنبية، وقدمت طلبات لمنع تدريس نظرية داروين إلى المجالس التشريعية الحكومية في فلوريدا، مسيسبي، لويزيانا، وإركنساس. القوانين المضادة لنظرية النشوء في ولاية تينسي كانت صارمة على وجه الخصوص. فمن أجل توجيه ضربة رمزية من أجل حرية التعبير، التعديل الأول اعترف المدرس الشاب جون سكوبس ـ في بلدة صغيرة من دايتون Dayton أنه قد خرق القانون عندما حل محل مدير مدرسته في حصة علم الأحياء. ففي تموز 1925 قُدّم للمحاكمة، فأرسل اتحاد الحريات المدنية الأمريكي فريقاً من المحامين للدفاع عنه يترأسه المحامي العقلاني المناور لارينس دارو (1857 ـ 1938). وبناء على طلب من رايلي Riley وقادة أصوليين آخرين وافق وليم جيننغ برايان على مساندة القانون. لقد أصبحت المحاكمة ميدان منافسة بين الله والعلم بعد تورط الأصوليين.

كانت محاكمة سكوبس صداماً بين نقاط الخلاف المتناقضة تماماً[31]. كان دارو

وبرايان يدافعان عن القيم الأمريكية الحاسمة، ودافع دارو عن حرية التعبير، وبرايان عن حقوق الناس العاديين الذين كانوا حذرين من نفوذ الخبراء المتعلمين والأخصائيين. فحملات برايان السياسية جعلت الإنسان العادي بطلاً. فمراجعة نشرها في /في صورته/ 1922 جواب برايان على داروين، وزعم أنه الناطق باسم عدد كبير من غير المتعلمين. إنهم جزء من الجسم السياسي، ومن خلال الإهمال أو السخرية أصبحوا مهمشين مخبولين[32]. ما قاله كان صحيحاً من دون شك، لكن ـ لسوء الحظ ـ لم يكن قادراً أن يعلن هذه المخاوف الجنينية أثناء المحاكمة. فبينما كان دارو قادراً أن يقدم دفاعاً بارعاً من أجل الحرية التي يجب أن يحظى بها العلم كي يعبر عن نفسه، ومن أجل التقدم، كان برايان يصر على أنه في حال غياب برهان محدد فللناس الحق في رفض «فرضية غير مدعومة بالبراهين» مثل الداروينية بسبب نتائجها اللا أخلاقية. بينما كان سكوبس شخصياً يتعامل مع المحاكمة كلها كمسرحية هزلية، كان دارو وبرايان تدفعهما لهفة قاتلة، ويحاربان من أجل القيم التي كانا يريانها مقدسة، لا يمكن خرقها[33]. لكن عندما وضع دارو بايان Byan على المنصة، فقد كشف استجوابه الذي لا يرحم الطبيعة التبسيطية والمشوشة لآراء برايان، وكان مجبراً على الاعتراف أن قدم العالم أكثر من ستة آلاف سنة حسب قراءة حرفية للكتاب المقدس، وأن ستة أيام الخلق المذكورة في سفر التكوين كل منها أطول من 24 سنة. إنه لم يقرأ أي عرض لمصادر النص التوراتي، ولم يكن لديه إطلاع على أي دين آخر، وقال «أنا لا أفكر بماهية الأشياء التي لا أفكر فيها»[34]، فكانت هزيمة منكرة تلحق به. خرج دارو من المحكمة كبطل ذي فكر عقلاني واضح، بينما خرج برايان ذليلاً من دون كفاءة، ومشوشاً، وتوفي بعد أيام قلائل نتيجة إجهاد.

حُكم على سكوبس لكن منظمة Aclu دفعت الكفالة، فانتصر العلم الحديث ودارو في دايتون. عرضت الصحافة برايان وأنصاره أنهم مفارقات تاريخية يائسة. الصحافي هـ.ل مينكن menken ندد بالأصوليين لأنهم آفة الأمة. كان من المناسب أن يمضي برايان آخر أيامه في إحدى قرى تينسي التي ليس فيها سوى حصان واحد، لأنه أحب جميع الريفيين، حتى «كل حيوانات البرية فاغرة الفم في الوديان». كان الأصوليون في كل مكان «وجودهم كثيف في الشوارع المتواضعة خلف مصانع النفط. إنهم في كل مكان. التعلم عبء ثقيل جداً على عقول فانية لا تستطيع حمله. حتى التعلم الغامض الذي يستدعي الشفقة ـ على صنبور ـ في المنازل الصغيرة المدرسية الحمراء»[35].

كان الأصوليون ينتمون إلى الماضي، وأعداء للعلم والحرية الفكرية، بالتالي لم يكن باستطاعتهم المشاركة بجزء شرعي في العالم الحديث. فكما قال مينارد شبلي Shipley في /الحرب على العلم الحديث/، إذا استطاع الأصوليون الاستيلاء على السلطة، وفرض تشددهم على الناس بالقانون، فإن الأمريكيين سوف يخسرون أفضل قسم من ثقافتهم من خلال جرهم إلى الخلف إلى العصور المظلمة. لقد تلقى الليبراليون ضربة على قفاهم، وشعروا أنهم مهددون. الثقافة هي مسألة تنافس مع مجموعات تسعى إلى جعل آرائها تسود. ففي دايتون كسب العلمانيون المعركة، وبصب سخريتهم على الأصوليين بدا أنهم قد تلاشوا من طريقهم فبدا وكأن انقلاباً قد حدث، فمال الأصوليون إلى الهدوء بعد محاكمة سكوبس، وكسب الليبراليين معركة السيطرة على حركات دينومينيشن، لقد بدا أن رايلي وأتباعه تخلوا عن صراعهم. وبحلول نهاية العقد كان رايلي يبدي رغبة بالجلوس، مع الليبرالي هاري فوسديك إلى الطاولة ذاتها. لكن الأصوليين قد مضوا بعيداً جداً فأصبحت آراؤهم أكثر تطرفاً. لقد شعروا بالمرارة، فنما لديهم إحساس عميق بالأسى على التيار الرئيسي للثقافة. ففي دايتون حاولوا ـ بطريقة سيئة ـ محاربة رأي العلمانيين الأكثر راديكالية: بأن الدين لا يشكل مرجعية، وقديم، والعلم فقط كان هو الهام. لم يستطيعوا التعبير عن وجهة النظر هذه بفعالية، واختاروا المحكمة غير المناسبة كي يعبّروا عن رأيهم فيها. الرهاب الذي كان يحسه برايان تجاه الألمان كان فصامياً، وكذلك نظرته إلى داروين كشيطان مجسد. لكن أوامر الدين الروحية والأخلاقية هامة للبشر، وينبغي عدم إزاحتها ـ دونما تفكير ـ من التاريخ لتحل محلها اهتمامات نزعة عقلانية لا ضوابط لها. العلاقة بين العلم والأخلاق شكلت قضية ذات اهتمام ضاغط. لكن الأصوليين خسروا قضيتهم في دايتون، فبدا لهم أنهم قد عوملوا بحقد، ودُفعوا إلى هامش المجتمع. كانت الانوار الجديدة قد شكلت أغلبية في أمريكا قبل نحو خمسين عاماً، لكنهم أصبحوا غرباء لا منتمين بعد محاكمة سكوبس، لكن سخرية صليبيين علمانيين من أمثال مينكن كانت غير مجدية. كان الإيمان الأصولي متجذراً في خوف وقلق شديدين لم يكن بالإمكان إزالتهما عبر جدل عقلاني محض، فأصبح الأصوليون أكثر تطرفاً[36]. فنظرية النشوء لم تكن قضية هامة لهم قبل المحاكمة، فحتى الحرفيون من أمثال تشارلز هودج تقبل أن عمر العالم كان أكثر من ستة آلاف، مهما جاء في الكتاب المقدس حول ذلك. لم تكن سوى قلة من الأصوليين تؤمن بما أسموه /علم الخلق/ الذي زعم أن سفر التكوين كان صحيحاً علمياً في كل جزء من تفاصيله. لكن بعد دايتون أغلق الأصوليون عقولهم أكثر، فقصة الخلق، وحرفية توراتية مهيمنه، أصبحت مركزية للعقل الأصولي. لقد انجرفوا أيضاً إلى أقصى يمين الطيف

السياسي. فقبل الحرب كان أصوليون من أمثال رايلي وجون شتراتون (1875 ـ 1929) راغبين بالعمل من أجل إصلاح اجتماعي مع اليساريين. لقد أصبح الإنجيل الاجتماعي مشوباً بارتباط بالليبراليين الذين هزموهم في حركات دينومينيشن. وهذا الموضوع سيكون موضوعاً ثابتاً في قصتنا. الأصولية توجد في علاقة ترميزية مع ليبرالية أو علمانية عدوانية، وإذا ما تعرضت لهجوم فإنها تصبح أكثر تطرفاً، وشرسة وميالة إلى المبالغة.

كان دارو ومينكن مخطئين أيضاً عندما افترضا أن الأصوليين كانوا ينتمون جميعاً إلى العالم القديم. من حيث الأسلوب كان الأصوليون حداثيين متحمسين، فمن خلال محاولة العودة إلى «الأصول» كانوا على نسق واحد مع تيارات علمية وثقافية أخرى في مطلع القرن العشرين[37]. كانوا مدمنين على العقلانية العلمية مثل الحداثيين الآخرين، لكنهم كانوا بيكونيين (من اسم العالم بيكون) بدلاً من أن يكونوا كانطيين. وأ.سي. ديكسون شرح أنه كان مسيحياً «لأنني أنا مفكر، وعقلاني وعالم». «لم يكن الإيمان قفزة في الظلام بل كان يعتمد على ملاحظة دقيقة وتفكير صحيح»[38]، والعقائد لم تكن تأملات ثيولوجية بل حقائق فكان هذا تطوراً دينياً حديثاً كلياً يبعد سنين ضوئية عن روحانية ما قبل الحداثة. كان الأصوليون يحاولون إيجاد طريقة جديدة تمكن المرء من أن يكون متديناً في عصر يثمن لوغوس العلم ويعليه فوق كل شيء، ولسوف يخبرنا الزمن وحده مقدار نجاح هذه المحاولة دينياً. لكن دايتون كشف أن الأصولية كانت علماً رديئاً لم تستطع أن ترتقي إلى مستوى المعايير العلمية في القرن العشرين.

بينما كان الأصوليون يطورون ديناً حداثياً كان أنصار البنتيكوستالية يخلقون رؤيا «ما بعد حداثية» تمثل رفضاً جوهرياً لحداثة عصر التنوير العقلانية. وبينما كان الأصوليون يعودون إلى ما يعتبر القاعدة المعتقدية للمسيحية كان البنتيكوستاليين ـ الذين لم يعيروا اهتماماً إلى العقيدة ـ كانوا يعودون إلى مستوى أكثر أصولية: إلى التدين الخام الموجود تحت صيغ الدين في مهده. لقد تجاوز هؤلاء اللغة التي أكد المتصوفون دائماً أنها عاجزة عن التعبير الكافي عن حقيقة توجد خلف المفاهيم والعقل. فخطابهم الديني لم يكن لوغوس الأصوليين، بل ذهب إلى ما وراء الكلمات. تحدثوا في «أَلْسُنٍ» مقتنعين أن الروح القدس كان ينزل عليهم مثلما نزل على رسل يسوع في عيد العنصرة اليهودي Pentecost، عندما أظهر الحضور الإلهي ذاته في ألسنة النار، وأعطى الرسل المقدرة أن يتكلموا بلغات غريبة[39].

الجماعة الأولى من أنصار هذه الحركة خبروا الروح القدس في منزل صغير في لوس أنجيلوس في 9 نيسان 1906. وزعيمهم هو وليم جوزيف سيمور Seymour

(1870 - 1915) ابن عبدين حُررا بعد الحرب الأهلية، والذي كان يبحث منذ مدة طويلة عن شكل ديني غير معروف، أكثر مما كان ممكناً في حركات دينومينيشن البروتستانتية البيضاء التي كانت رسمية أكثر. وما أن حل عام 1900 حتى حُوّل إلى روحانية القدسية التي كانت تعتقد ـ كما يخبرنا النبي Joel أن الكنيسة الأولى كانت تنعم بالشفاء، والنشوة، والألسن،والنبوءة، وسوف تعاد إلى شعب الله مباشرة قبل الأيام الأخيرة[40]. فعندما خبر هو وأصدقاؤه الروح انتشر الخبر كالنار في الهشيم. فتدفقت إليه حشود من الأمريكيين الأفارقة والفقراء البيض في صلاته التالية، فكان عليهم الانتقال إلى مستودع قديم في شارع أزوسا Azusa. ولم تمض على هذه الحركة سوى أربع سنوات حتى ضمت المئات إلى صفوفها، وانتشرت إلى خمسين بلداً[41]. هذه الفورة الأولى كانت صحوة شعبية تتفجر من وقت لآخر خلال المرحلة الحديثة عندما اقتنع الناس أن تغيراً كبيراً في متناول اليد. سيمور وأتباعه كانوا مقتنعين أن الأيام الأخيرة قد بدأت، وفي وقت قريب سوف يعود يسوع ليؤسس نظاماً اجتماعياً أكثر عدلاً. لكنهم بدؤوا يفسرون نعمة الألسن تفسيراً مختلفاً عندما بدا لهم أن يسوع لن يعود بالسرعة التي توقعوها بعد الحرب العالمية الأولى. لقد رأوها طريقة جديدة للتكلم مع الله. فالقديس بولص قال إنه عندما يجد المسيحيون صعوبة في الصلاة «الروح ذاته يشفع لنا بتأوهات خارج كل نطق»[42]. كانت تصل بعيداً إلى الله الموجود خارج مدى الكلام.

في هذه الأيام الأولى بدا ـ فعلاً ـ أن نظاماً عالمياً جديداً كان قادماً إلى الوجود في هذه العبادات البنتيكوستالية، ففي مرحلة عدم أمن اقتصادي، وكراهية متزايدة للغرباء، كان السود والبيض يصلون معاً، ويعانق كل منهم الآخر. أصبح سيمور مقتنعاً أن هذا التكامل العرقي كان بديل نعمة الألسن التي كانت الدليل الحاسم على الأيام الأخيرة[43]. لقد شيد بعض البيض من أنصار هذه الطائفة كنائسهم المنفصلة الخاصة بهم[44]. لكن الانتشار السريع لهذه الحركة بين الناس عَكَسَ ثورة واسعة على الوضع القائم. ففي إحدى صلواتهم تحدث الرجال والنساء في ألسن، وسقطوا في حالات نشوة غامرة، شعروا أنهم كانوا يرتفعون في الهواء، وأن أجسادهم كانت تضحك في سعادة لا توصف. رأى الناس حزم نور براقة في الهواء، وانبطحوا على الأرض مما تبدا لهم حَمَلٌ من المجد[45]. كانت هذه النشوة شديدة الخطورة، ففي الأيام الأولى لم يسقط الناس بعدها في اليأس والإحباط كما حدث للبعض في الصحوة الكبرى. كان الأمريكيون الأفارقة أكثر براعة في هذه الروحانية النشوية، علماً أن بعض هؤلاء البيض مروا في حالات عقلية غير صحية. في بداية هذه الحركة شددت على أهمية المحبة

والتراحم، هذه المحبة التي زودتها بالانضباط. كان سيمور يقول «إن تغضب، أو تتكلم شراً، أو تغتب، فلا أبالي كم لساناً لديك، فليس لديك المعمودية مع الروح القدس»[46]. «الله أرسل هذا المطر التالي ليجمع كل الفقراء المنبوذين، وليجعلنا يحب بعضنا بعضاً». وقد شرح دبليو ميلاند في عام 1910 «الله يأخذ الأشياء المقيتة، الأشياء البخسة، وكونه ممجداً فيها»[47]. التشديد على الشمولية والمحبة كان نقيضاً لانقسام المسيحية الأصولية. إذا كانت المسيحية هي الامتحان النهائي لأي تدين، ففي هذه النقطة كان البنتيكوستاليون يمضون قدماً.

لقد قال العلامة الأمريكي هارفي كوكس Cox في دراسة تنويرية لهذه الحركة، إن الحركة كانت محاولة لاستعادة كثير من التجارة التي رفضها الغرب الحديث[48]. بالإمكان عدّها تمرداً جوهرياً على عقيدة العقل الحديثة. انتشرت هذه الحركة في حقبة بدأ الناس تساورهم شكوك حيال العلم، وعندما كان المتدينون يدركون أن الاعتماد على العقل وحده إنما كان ينطوي على مضامين مقلقة تجاه الدين الذي اعتمد تراثياً على ما هو أكثر حدسياً، وتخيلاً، وقواعد عقلية جمالية. بينما كان الأصوليون يحاولون جعل دينهم المبني على الإنجيل معقولاً وعلمياً كلياً كان البنتيكوستاليون يعودون إلى لب التدين الذي عرفه Cox «تلك النواة غير المعالجة من النفس التي يحدث فيها صراع لا ينتهي من أجل إحساس بالغاية والمغزى»[49]. فمن خلال تعريف الدين بالدوغما المثبتة عقلانياً، كان الأصوليون يقصرون التجربة الدينية على أبعد حدود العقل في القشرة الدماغية، بينما كان البنتيكوستاليون يعودون إلى المصدر اللاشعوري للمثولوجيا والتدين. فبينما أكد الأصوليون على أهمية الكلمة تجاوز البنتيكوستاليون الكلام التقليدي، وحاولوا الوصول إلى الروحانية الأصلية الكامنة تحت صياغات التراث الأول. كانت الروح العامة الحديثة تركز براغماتياً فقط على هذا العالم، أوضح البنتيكوستاليون التوق الإنساني إلى التسامي والنشوة. لقد أوضح الانفجار النيزكي لهذا الشكل من الإيمان أن كل شخص كان مسحوراً بالعقلانية العلمية للحداثة. هذه الردة الغريزية عن كثير من شعارات الحداثة بينت أن أناساً كثيرين كانوا يشعرون أن شيئاً ما كان مفقوداً من العالم الجديد الشجاع في الغرب.

سلوك الناس الديني الذين لم يكونوا مستفيدين رئيسيين من الحداثة يوضح حاجة قوية كانوا يحسون بها إلى الروحي الذي كان في أغلب الأحيان مستبعداً أو مهمشاً في مجتمع علماني. لقد أشارت الناقدة الأمريكية سوزان سونتاغ Sontag إلى «عدم رضا دائم عن اللغة» ظهر إلى السطح في الحضارات الشرقية والغربية عندما «يصل الفكر مستوى عالياً محدداً يعاني التعقيد والجدية الروحية»[50]. في لحظة كهذه يبدأ الناس

يشتركون في نفاد الصبر الصوفي لمقدرة الكلام البشري. لقد أكد المتصوفون في جميع الأديان أن لا سبيل إلى وصف الوجود المطلق، وليس بالإمكان التعبير عنه. لقد طور البعض حالات نطق نشوية ـ عندما يكون البشر في حضرة المقدس المتعالي، فإن الكلمات والمفاهيم العقلية التي يستخدمونها تخونهم. فعلى سبيل المثال يخرج الرهبان في التبيت صوتاً عالياً مزدوجاً والغورو الهندوسي صوتاً أنفياً[51]. كان أنصار البنتيكوستالية يضربون بعفوية على إحدى الطرق المعروفة التي سعت فيها التراثات المتنوعة إلى منع الإلهي من أن يكون سجيناً داخل نظم الفكر البشرية المحض. لكن الأصوليين كانوا يتحركون في الاتجاه المعاكس تماماً. مع أن البنتيكوستاليين والأصوليين كانوا يتفاعلون ـ في أساليبهم المختلفة ـ لبلوغ الحقيقة. ففي العقود الأولى من القرن العشرين كان الخطاب الغربي قد وصل درجة من التعقيد لا سابقة لها. ففي محاكمة كسوبس قاتل برايان دفاعاً عن «الإدراك السليم» عند الناس العاديين، وحاول توجيه ضربة إلى ظلم الخبراء والأخصائيين. لقد ثار البنتيكوستاليون على سيطرة العقل لكنهم ـ كما كان الأصوليون ـ أكدوا حق من هم أقل تعليماً بالتعبير عن آرائهم، وأن يجعلوا صوتهم مسموعاً.

كان الأصوليون مخلصين لتقواهم الاستثنائية التي تحمل طابع الإدانة، لذلك كرهوا البنتيكوستاليين قال ورفيلد إن عصر المعجزات قد مضى وأن البنتيكوستاليين سيئون مثل الكاثوليك الرومان في اعتقادهم أن الله قد قلب قوانين الطبيعة على قاعدة نظامية اليوم. عدم تقدير العقل عند أنصار البنتيكوستالية كان إهانة موجهة للسيطرة الفعلية والعلمية التي كان الأصوليون يسعون جاهدين لتطبيقها على الدين في صراعهم من أجل ضمان بقاء الدين في عالم بدا أنه معادٍ له. كما اتهم أصوليون آخرون البنتيكوستاليين بالخرافة والتعصب، وأطلق أحدهم على الحركة تسمية «القيء الأخير من الشيطان»[52]. هذا التوتر المقذع في الحكم والتقييم كان إحدى السمات غير المستحبة في الأصولية البروتستانتية الجديدة. وموقف الإدانة ـ بعد محاكمة سكوبس الشديد البعد عن روح الأناجيل سوف يصبح موقفاً أكثر وضوحاً. لكن على الرغم من خلافات الأصوليين مع البنتيكوستاليين إنما كانوا يحاولون ملء الفراغ الذي تركه انتصار العقل في العالم الغربي. ففي تأكيد البنتيكوستاليين المحبة وتحفظهم حيال المعتقد فقد كانوا أقرب إلى البروتستانت الليبراليين، إلا أن بعضهم سوف يشده مزيد من التطرف، معسكر أصولي متشدد سوف يفقد إحساسه بأولوية المحبة.

في العالم اليهودي كانت هناك دلائل أيضاً على أن الناس قد بدؤوا بالتراجع عن أشكال الدين العقلانية المفرطة التي تطورت خلال القرن التاسع عشر. في ألمانيا الفلاسفة

من أمثال هيرمن كوهن Cohn (1842 ـ 1918) وفرانز روزنفيغ Rosenweig (1886 ـ 1929) حاولا الإبقاء على قيم التنوير حية. لقد حاول روز نفيغ بعث الأفكار القديمة للميثولوجيا والطقس بطريقة تمكن الحداثيين من تقبلها. لقد قال عن رموز التوراة ـ التي من المتعذر شرحها عقلانياً ـ كرموز تشير إلى ما هو خارجها، أي إلى الإلهي. كانت هذه الشعائر تخلق موقفاً داخلياً يفتح اليهود على إمكانية المقدس، وساعدتهم على تنمية موقف استماع وانتظار. فقصص التوراة حول الخلق والوحي لم تكن حقائق بل تعبيرات عن وجودات روحية في حيواتنا الداخلية. بينما وجه علماء آخرون مثل مارتن بوبر (1878 ـ 1965)، وغرشوم شوليم (1897 ـ 1982) الاهتمام إلى تلك الأشكال الدينية التي استبعدها المؤرخون العقلانيون. لقد كشف بوبر غنى الهاسيدية، واستكشف شوليم عالم القبالة. لكن اليهود المشبعين بالروح العقلانية وجدوا هذه الروحانيات القديمة التي كانت تنتمي إلى عالم مختلف، أنها كانت قاتمة بشكل متزايد. أما الصهاينة فقد خبروا أيديولوجيتهم العلمانية على شكل تحد وفي أساليب سميت ذات يوم أساليب دينية. كان على الناس ملء الفراغ الروحي بطريقة ما كي يتفادوا اليأس المدمر. فإذا كان الدين التقليدي لم يعد فاعلاً، فإنهم سيخلقون روحانية علمانية كي تملأ حيواتهم بمعنى متسام. كانت الصهيونية ـ مثل حركات حديثة أخرى ـ عودة إلى قيمة أصيلة وحيدة كانت تمثل طريقة جديدة لكون المرء يهودياً. فبعودة اليهود إلى الأرض لن ينقذ اليهود أنفسهم فقط من مصيبة معاداة السامية ـ التي كان بعضهم يحس أنها ملازمة لهم ـ بل سوف يجدون شفاء نفسياً أيضاً، من دون الله أو التوراة أو القبالة. الكاتب الصهيوني أشر غينسبرغ (1856 ـ 1927) الذي كتب باسم مستعار آهاد ـ ها ـ آم «آي واحد من الشعب» كان مقتنعاً أن على اليهود أن يطوروا طريقة للنظر إلى العالم أكثر عقلانية وعلمية. لكنه أراد العودة إلى جوهر اليهودية الذي لا يمكن تخفيضه، وبالإمكان العثور عليه عندما يعود اليهود إلى جذورهم، ويستقروا في فلسطين فقط. لقد اعتقد أن الدين هو مجرد الدرع الخارجي لليهودية. الروح القومية الجديدة التي سيوجدها اليهود في الأرض سوف تفعل ما فعله الله فيما مضى لهم. إنها ستصبح «مرشداً لجميع شؤون الحياة»، وسوف تصل «أعماق القلب» «وستتصل بجميع أحاسيس المرء»[53]. سوف تصبح العودة إلى صهيون نوعاً من رحلة داخلية، كالتي كان يقوم بها القبالي في الماضي: نزول إلى أعماق النفس لبلوغ الكمال.

الصهاينة الذين كرهوا الدين غالباً ما تحدثوا عن حركتهم بكلمات أرثوذكسية. فكلمة Aliyah هي الكلمة العبرية التي استخدموها للدلالة على «الهجرة»، وكانت

كلمة استخدمت أصلاً لتصف صعوداً إلى حالة وجود أسمى. لقد أسموا المهاجرين عوليم Olim «أي الصاعدون» أو «حجاج». و«الرائد» الذي كان يعمل في إحدى المستوطنات الزراعية الجديدة كان يسمى شالوتز Schalutz، وهي كلمة دينية ذات معانٍ دينية قوية: تعني الخلاص، والتحرر، والنجدة[54]. لدى وصول الصهاينة إلى حيفا كانوا يقبلون الأرض، وكانوا يشعرون أن هجرتهم هي ولادة جديدة، وكانوا أحياناً يغيرون أسماءهم ـ مثل البطاركة التوراتيين ـ كي يعبروا عن إحساسهم بشحنه الطاقة الجديدة.

لقد عُبّر عن روحانية صهيونية العمل بأفضل بلاغة وقوة من قبل أحارون ديفيد بن غوردون (1815 ـ 1922) الذي وصل إلى فلسطين عام 1904، وعمل في المستوطنة التعاونية في ديجانيا في الجليل. فهناك شعر بما أسماه اليهود المتدينيون بتجربة الشيكنة (أي الحضور الإلهي). كان غوردون يهودياً متزمتاً، وقبالياً، لكنه كان تلميذاً لكانط، وشوبنهاور ونيتشه، وماركس، وتولستوي. لقد توصل إلى الاعتقاد أن المجتمع الصناعي الحديث كان ينفي الرجال والنساء عن أنفسهم. لقد طوروا مقاربة أحادية مفرطة العقلانية للحياة. لمقاومة هذا يجب أن ينمّوا تجربة صوفية مباشرة للإحساس بالمقدس من خلال إغراق أنفسهم ـ قدر استطاعتهم ـ في حيوية المشهد الطبيعي. ففي هذا المكان يكشف الأزلي عن ذاته للبشرية، ذلك المشهد الطبيعي ـ بالنسبة لليهود ـ ينبغي أن يكون في فلسطين. لقد أكد غوردون أن «روح اليهودي هي ابنة البيئة الطبيعية لأرض إسرائيل». هناك فقط يستطيع اليهودي أن يحس ما أسماه القباليون «الوضوح، عمق سماء صافية لا متناهية، منظور واضح، ورذاذ النقاء»[55]. فمن خلال العمل سوف يحس الرائد «المجهول الإلهي» وسوف يعيد خلق نفسه، مثلما فعل المتصوفون في مسار ممارستهم الروحية. فمن خلال العمل في الأرض فإن «الشخص المتشظي، والذي فيه عيوب، وغير الطبيعي» الذي نشأ في الشتات سوف «يتحول إلى كائن بشري سويّ طبيعي، صادق مع نفسه»[56]. بالنسبة لغوردون لم تكن من قبيل المصادفة أن كلمة آفودا avodah أي «العمل» أو «خدمة» كانت تطلق على طقس القربان في الهيكل. فالقداسة والكمال ـ بالنسبة للصهيوني ـ لم تعودا موجودتين في الشعائر الدينية التقليدية، بل في العمل الشاق في تلال ومزارع الجليل.

واحدة من أكثر المحاولات اليهودية الجريئة التجديدية لبعث الروحانية في العلماني قام بتطويره الحبر أبراهام اسحاق كوك (1865 ـ 1935) الذي هاجر إلى فلسطين عام 1904 ليصبح حبر جماعات المستوطنين الجدد، لقد كان موعداً غريباً. الحركة

الصهيونية كانت تحركه عميقاً، وبالتالي لم يكن على شاكلة المتشددين، وأصيب بالرعب عندما سمع أن المندوبين إلى المؤتمر الصهيوني الثاني في بازل عام 1898 أصدروا بياناً: «أن الصهيونية لا علاقة لها بالدين»[57]، فأدان هذه الملاحظة بأقسى الكلمات: «إنها تنشر أجنحة الموت السوداء المرعبة على قضيتنا، وعلى حركتنا القومية الشابة الجذابة، بقطعها عن مصدر حياتها ذاته، وعن نور بهائها». لقد كان «فكراً وردّة لشُم كان يفكك الصهيونية بجعلها تتعفن ومغطاة بالديدان». إنه يحول الصهيونية إلى «وعاء فارغ مليء بروح تدميرية وصراع»[58]. كثيراً ما تحدث كوك مثلما تحدث أحد الأنبياء القدامى، لكن عوامل كثيرة في فكره كانت حديثة، لقد كان أحد أوائل المتدينين الذين أدركوا ـ قبل الحرب العالمية الأولى بزمن طويل ـ أن القومية قد تصبح قاتلة، وأن السياسة قد تصبح شيطانية، من دون إحساس بالمقدس. لقد أشار إلى نموذج الثورة الفرنسية التي بدأت بمثل عليا، لكنها ما لبثت أن انحطت إلى فوضى وسفك دماء ووحشية. إن إيديولوجيا علمانية صرفة قد تدوس على الصورة المقدسة في الرجال والنساء إذا ما جعلت الدولة قيمها العليا، فليس هناك ما يوقف حاكماً عن القضاء على رعايا يعيقون صالح الأمة. فعندما تضرب النزعة القومية وحدها جذوراً بين الناس من المحتمل أن تحط من قيمة روحهم وإنسانيتها، على أنها تعليها[59].

بالطبع كانت هناك إيديولوجيات علمانية ساعدت الناس على تنمية إحساس بعدم انتهاك حرمة المقدس لدى كل كائن بشري من دون اللجوء إلى ما فوق الطبيعي. كما كانت الأديان قاتلة مثلها مثل أي مثل أعلى علماني. لكن كوك أطلق تحذيراً في التوقيت المناسب لأن القرن العشرين من بدايته حتى نهايته تميز بحدوث المجازر التي ارتكبها حكام قوميون علمانيون. كان كوك قلقاً من أن تصبح الصهيونية ظالمة، وأن تصبح الدولة اليهودية وثنية خطرة. كما كان مقتنعاً أن أية محاولة لفصل الدولة اليهودية عن الله كانت محكومة بالإخفاق، ذلك لأن اليهود كانوا مرتبطين وجودياً بالمقدس، سواء عرفوا ذلك أم لا. فعندما وصل إلى فلسطين، إحدى واجباته كان القيام بالمديح تعظيماً لهرتزل الذي مات شاباً وبطريقة مأساوية، وإلى غضب الجماعة المتزمتة في فلسطين التي رأت الصهيونية شراً متأصلاً، قدم كوك هرتزل على أنه المسيح المنتظر من بيت يوسف ـ مخلّص حتمي في علم الأخرويات المعروفة، ووصوله متوقع في بداية العهد المسيني ليحارب أعداء اليهود، ويموت عند بوابات أورشليم. حملته ستمهد الطريق من أجل مجيء المسيح الآخر من نسل داؤود، الذي سوف يجلب الخلاص. هذه هي خلاصة نظرة كوك إلى هرتزل. كثير من إنجازاته كان بناء، لكن طالما أنه حاول استبعاد الدين من أيديولوجيته فإن عمله كان ضاراً، فكان مثل جهود المسيح اليوسفي

التي كتب عليها الإخفاق. لكن كوك جادل أيضاً أن المتشددين الذين عارضوا الصهيونية كانوا مدمرين أيضاً من خلال جعل أنفسهم «عدواً للتغير المادي»، ومن ثمّ جعلوا الشعب اليهودي ضعيفاً[60]. كان اليهود العلمانيون والمتدينون بحاجة إلى بعضهم، ولم يكن في وسع أحدهما أن يعيش من دون الآخر.

هذه إعادة صياغة للرؤيا المحافظة القديمة. ففي العالم ما قبل الحديث شكل الدين والعقل عالمين منفصلين، لكنهما في الوقت ذاته مكملان لبعضهما البعض. كلاهما ضروري، ولكان أحدهما من دون وجود الآخر في حالة أسوأ. كان كوك قبالياً تلهمه ميثولوجيا وصوفية الحقبة المحافظة. لكنه كان حداثياً في اقتناعه أن التغير هو قانون الحياة، وأن هذا التغير كان أساسياً لرمي قيود الحضارة الزراعية مهما يكن ذلك مؤلماً. لقد اعتقد أن المستوطنين الصهاينة الشبان سيجعلون اليهود يتحركون إلى الأمام، وفي نهاية المطاف سوف يجلبون الخلاص. أيديولوجيتهم البراغماتية التي لا ترحم هي اللوغوس الذي يحتاجه الناس من أجل البقاء، وكي يعملوا بفعالية في هذا العالم. لكن ما لم يكن هذا مرتبطاً بشكل إبداعي بأساطير اليهودية فإنه سوف يفقد معناه لأنه سيكون مقطوعاً عن مصدر الحياة، وبالتالي سوف يذوي.

قابل كوك العلمانيين الشبان للمرة الأولى لدى وصوله إلى فلسطين، على الرغم من أن رفضهم للدين ـ قبل سنوات مضت ـ قد أفزعه، لكنه ما لبث أن راجع أفكاره عندما رآهم يمضون إلى العمل في الأرض المقدسة، لقد اكتشف أن لديهم روحانيتهم الخاصة بهم، مع ذلك كانوا يتسمون بالصفاقة والوقاحة، ورأى فيهم المزايا العظيمة «اللطف، الحشمة، الجمال، والرحمة.... وروح المعرفة، والمثالية متصاعدة فيما بينهم». ما هو أكثر أهمية كانت نزعتهم إلى التمرد التي كانت تضايق «الضعفاء الذين يسكنون عالماً مستقراً، والمعتدلين، والحسني الأخلاق»، فهذه النزعة سوف تدفع الشعب اليهودي إلى الأمام، فكانت ديناً أساسياً إذا ما أرادوا أن يتقدموا وينجزوا قدرهم[61]. فعندما امتدح كوك الرواد الصهاينة فقد ركز على تلك المزايا التي كانت مقيتة على حكيم من زمن ما قبل الحداثة، حين كان على الناس قبول إيقاعات وقيود النظام القائم، حين كان من يخرج عن نسق الجماعة يلحق ضرراً كبيراً بالمجتمع[62]:

«أرواحهم الملتهبة تؤكد نفسها، ويرفضون أن يقيدهم أي قيد... فالأقوياء يعرفون أن هذا العرض للقوة يأتي كي يقوّم العالم، وليمد الأمة بالقوة، والبشرية والعالم، في البداية فقط تتخذ هذه القوة شكل فوضى»[63]. لقد تنبأ أحبار الفترة التلمودية أنه سيكون هناك «فترة من الوقاحة، والجرأة فيها سوف يعارض الشبان من يكبرهم سناً.

كان هذا التمرد المزعج ـ بكل بساطة «وقع خطا المسيح خطوات كئيبة تقود إلى وجود بهيج مخلخل»[65].

كان كوك واحداً من أوائل المفكرين المتدينين حتى الأعماق القادرين على اعتناق العلمانية الجديدة مع أنه اعتقد أن المشروع الصهيوني سوف يؤدي ـ في نهاية المطاف ـ إلى تجدد ديني في فلسطين. فبدلاً من أن يرى أن المتدينين والعلمانيين يمثلون الأساطير واللوغوس، وكأنهما يتعايشان معاً بسلام، طور كوك رؤية هيغل لصراع الأضداد الديالكتيكي الذي يؤدي إلى فرضية الخلاص. لقد اصطدم العلمانيون مع المتدينين، لكن الصهاينة في هذا الصدام كانوا يدفعون التاريخ إلى الأمام، إلى إنجاز جديد. كل الخلق كان يدور ـ بشكل مؤلم غالباً ـ باتجاه اتحاد نهائي بالإلهي. وباستطاعة المرء أن يرى هذا في سيرورات الارتقائية التي وصفها العلم الحديث ـ كما اعتقد كوك ـ أو في الثورات العلمية لكوبر نيكوس، وداروين، وآينشتاين الذين ـ كما بدا ـ كانوا يدمرون الأفكار القديمة التي قادت إلى فهم جديد. فحتى ألم الحرب العالمية الأولى بالإمكان عدّه ـ في كلمات لوريا ـ «انكسار الأواني» جزءاً من العملية الإبداعية التي سوف تعيد المقدس إلى عالمنا في نهاية المطاف[66]. هذه هي الكيفية التي كان على اليهود المتدينين أن يروا التمرد الصهيوني. «هناك أوقات ينبغي أن تضرب فيها شرائع التوراة عرض الحائط» هذا ما كان كوك يقوله مجازفاً. عندما كان الناس يبحثون عن ممر مختلف، كل شيء كان جديداً وغير مسبوق، لذلك «ليس هناك أحد ليبين الطريق الشرعي، ويتم بلوغ ذلك الهدف عن طريق تفجير العوائق»، لقد كان ذلك «يُنْدَبُ ظاهرياً، لكنه داخلياً كان مصدر سعادة»[67].

لم يكن كوك يتملق الصعاب. فبين اليهود المتدينين والعلمانيين «هناك حرب كبيرة»، فكل معسكر كان له الحق من جانبه: كان الصهاينة محقين في صراعهم ضد القيود غير الضرورية، بينما كان المتزمتون قلقين ومن دون فهم لكيفية تجنب الفوضى التي ترافق التخلي المبكر عن التراث. مع ذلك كل من الفريقين كان لديه جزء من الحقيقة[68]. وسوف يؤدي الصراع بينهما إلى فرضية رائعة تفيد اليهود والعالم كله. «جميع حضارات العالم سوف تُجدّد من خلال نهضة روحية، ولسوف ترتدي جميع الأديان حلة ثمينة جديدة، وسترمي بعيداً كل ما هو معفر وكريه وغير نظيف»[96]، لقد كان هذا حلماً مسينياً. كان كوك يعتقد أنه كان يعيش فعلاً في الزمن الأخير، وسوف يشهد قريباً الإنجاز النهائي للتاريخ البشري.

كان كوك يطور أسطورة جديدة من خلال ربط التطورات غير العادية في عصره

مع رموز القبالة التي لا زمن لها، لكنه وجه أسطورته إلى المستقبل، إنها تصور ديناميةً مؤلمة وهائجة تدفع التاريخ إلى الأمام باستمرار. فبدلاً من إقناع عتاة اليهود على تقبل الأشياء كما هي، وكيف يجب أن تكون، جادل كوك أن من الضروري سحق قوانين الماضي المقدسة والبدء من جديد. فعلى الرغم من هذه القفزة الحديثة فإن أسطورة كوك تنتمي في جانب منها إلى عالم ما قبل الحداثة. ونظرته إلى معسكري الصهاينة العلمانيين، والمتدينين ـ مماثلة جداً للمفهوم القديم للأساطير واللوغوس، مقدمة قسمة متعادلة للعمل. لقد كان البراغماتيون العقلانيون هم الذين يدفعون التاريخ قدماً، مثلما فعل اللوغوس دائماً، بينما قدم المتدينون عالم الأساطير والعقيدة معطين معنى لهذا النشاط. كان كوك مغرماً بإخبار المتشددين «نحن نضع قبعة تفلين، ويبني الرواد اللبنات»[70]، إن فعاليات الصهاينة ـ من دون أسطورة ـ كانت لا معنى لها، وبل شيطانية أساساً. قد لا يدرك الصهاينة ذلك، لكنهم كانوا أدوات الله، ويساعدون في إنجاز خطته التي وضعها على الأرض. وهذه الرؤية وحدها هي التي جعلت تمردهم الديني أمراً مقبولاً، وفي مدّة قريبة جداً ـ قد يحدث أثناء حياة كوك ـ سيكون هناك ثورة روحية في الأرض المقدسة وسوف يُجلب الخلاص إلى التاريخ.

فيما أن كوك كان مخلصاً لمبادئ العصر المحافظ، لم يكن يريد أن تصبح أسطورته أيديولوجيا، بل أن تصبح نقطة علام من أجل العمل. لم يحظَ كوك إلا بأتباع قلائل، ونظر اليهود إليه خلال حياته وكأنه يعاني لوثة. لم يقدم كوك حلاً سياسياً للمشكلات الملحة لنشاط الصهيونية في فلسطين. كل شيء بيد الله. أساطير كوك مكنت أتباعه من رؤية ما الذي كان يحدث. فبدا أنه غير مبالٍ أبداً تجاه المستقبل السياسي للدولة اليهودية المستقبلية: «شاغلي الأساسي هو المضمون الروحي، الذي يرتكز على القداسة»، هذا ما كتبه لابنه زيفي يهودا (1891 ـ 1981)، «بغض النظر عن الكيفية التي تتطور فيها الأمور على المستوى الحكومي، لأن الروح إذا كانت قوية فبوسعها أن تؤدي إلى أهداف مرجوة، من أجل مظهر سام مقدس، مضيء حر، ولسوف نكون قادرين أن نضيء جميع دروب الحكومة»[71]. أما في الوقت الراهن ـ أي العصر الذي لم ينل الخلاص ـ كانت السياسة فاسدة ووحشية. كان كوك يشعر بالاشمئزاز من عدم المساواة الرهيبة للحكم. خلال العصر الشرير لم يكن اليهود ـ لحسن الحظ ـ قادرين على لعب دور سياسي فعال منذ أن فقدوا أرضهم المقدسة في عام 70 ق.م، وذهابهم إلى المنفى، ويجب أن يبقى اليهود خارج إطار السياسة حتى يصبح العالم قد تحول روحياً وأخلاقياً. «ليس على يعقوب أن ينخرط في الحكم لأن ذلك يستدعي سفك الدم، ويتطلب براعة

في الخبث، لكن «العالم سوف يُشَذَّب» قريباً جداً[72]. وحتى يحدث ذلك يستطيع اليهود أن يخضعوا لنوع من السيطرة السياسية، والسياسات العملية التي يريدون تطبيقها. «ما أن يستقر شعب الرب على أرضه تحديداً، حتى يحول اهتمامه إلى عالم الجيوسياسي كي ينقيه من فساده ولينظف الدم من فمه، والرجس من أسنانه»[73]. لم يكن من المفترض أن تترجم الأسطورة إلى فعل عملي، في عالم ما قبل الحداثة، تلك هي وظيفة اللوغوس، وعمل الرواد حسب خطة كوك.

الدين والسياسة ـ في التوزيع الراهن ـ كانا غير منسجمين، كما كان يشعر، اقتناع له قوة التابو في العالم المتشدد. فالصهاينة الذي رموا الدين إنما كانوا يقومون بكل العمل الإلهي. توفي كوك عام 1935 ـ أي قبل ثلاث عشرة سنة من قيام دولة إسرائيل ـ إنه لم يعش حتى يرى الوسائل المخيفة التي شعر أنهم مضطرون إليها لتأسيس دولتهم في فلسطين العربية. إنه لم يشهد طرد /750.000/ ألف فلسطيني من منازلهم عام 1948، ولا الدم العربي واليهودي المسفوح في الحروب الإسرائيلية العربية. ولم يكن عليه مواجهة حقيقة أن معظم اليهود في الأرض المقدسة مازالوا علمانيين على الرغم من مرور خمسين سنة على قيام إسرائيل. إلا أن ابنه زئفي يهودا سيشهد هذه الأحداث، وفي شيخوخته سيجعل أساطير والده برنامجاً لعمل سياسي عملي، ليشكل حركة اصولية.

لكن خلال هذه المراحل هل كان بقاء اليهود خارج الحياة السياسية أمراً ممكناً؟ فالمجتمع الحديث كانت تتزايد معاداته للسامية، والعلمانية كانت تشق طريقها إلى داخل الجماعات اليهودية، وتنسف أسلوب الحياة التقليدي. كان التحديث قد بدأ للتو في أوروبا الشرقية. لقد استمر بعض أحبار روسيا وبولندا بإدارة ظهورهم إلى العالم الجديد، فبقوا بعيدين عن السياسة. فكيف كان بوسع أي يهودي جدير باسمه أن يلوث كرامته من خلال المشاركة في المساومة والتسويات التي كانت جزءاً أساسياً من الحياة السياسية الحديثة في دولة ديمقراطية؟ كيف كان بوسعهم المصادقة على ذلك من خلال المطالب المطلقة للتوراة؟ فعن طريق عقد صفقات مع غير اليهود، وانخراط اليهود في المؤسسات السياسية، سوف يجلب اليهود العالم الدنيوي إلى داخل مجتمعهم، وهذا سوف يفسده لا محالة. لكن المبادئ الأساسية من الخصوم، وهاسيدية المدينة البولندية Ger لم توافق عليها. لقد رأوا بأم أعينهم المجموعات الصهيونية، والأحزاب اليهودية الاشتراكية وهي تحث اليهود على تبني نمط حياة لا رب له. كانوا يريدون وقف الانحراف نحو العلمانية، والاستيعاب لأنهما كانا يمثلان أخطاراً حديثة، ويجب التصدي لهما وفق شروط من خلال أساليب حديثة. فالمتدينون اليهود يجب أن يحاربوا العلمانيين

بأسلحتهم. كل ذلك كان يعني إيجاد حزب سياسي حديث من أجل حماية مصالح المتشردين، وهذه النزعة الفكرية لم تكن جديدة تماماً، فوافقوا عليها. فطوال مدة طويلة، انخرط يهود روسيا وبولندا في حوار أو في مفاوضات سياسية مع الحكومة لضمان سلامة المجتمعات اليهودية. فالمعركة المتشددة الجديدة ستتابع هذا العمل، لكن بطريقة أكثر كفاءة وتنظيماً.

في عام 1912 أسست مدرسة دينية للخصوم ولـ Ger حزب آغودات إسرائيل أي (اتحاد إسرائيل). لكن ما لبث أن انضم إليه أعضاء من حزب مزراحي - رابطة الصهاينة المتدينين التي شكلها الحبر اسحاق يعقوب راينز Reines (1839 - 1915) في عام 1901. كان مزراحي مختلفاً تماماً عن الحبر كوك، وأقل منه راديكالية، كوك رأى في المشروع الصهيوني في فلسطين تطوراً دينياً عميقاً. بينما رأى الحبر اسحاق - اليهودي الأكثر تشدداً - أن النشاطات السياسية للصهاينة ليست ذات أهمية دينية، لكن إقامة وطن يهودي كان حلاً عملياً للشعب المضطهد، ولذلك نال اسحاق دعم المتشددين. فإذا ما تم تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين ذات يوم، هذا - من منظور مزراحي - سيؤدي إلى تجدد روحي وتقوى، والالتزام بالتوراة هناك. فأثناء انعقاد المؤتمر الصهيوني العاشر في بازل انسحب مندوبو مزراحي من المؤتمر عندما فشل المؤتمر في منحهم تمويلاً مساوياً من أجل تمويل مدارسهم الدينية في فلسطين. فطالما أن لم يعد بوسعهم التعاون مع التيار الرئيسي للصهيونية التي بدت أنها ملتزمة بالعلمانية الراديكالية، كانوا مستعدين للمشاركة بمصيرهم مع آغودات إسرائيل الذي سرعان ما افتتح فروعاً له في أوروبا، الشرقية والغربية على السواء.

لكن أعضاء آغودات إسرائيل في الغرب رأوا الحركة في ضوء شديد الاختلاف عن اليهود الروس والبولنديين، الذين مازالوا يشعرون بالحذر من القيام بنشاط سياسي مباشر(74). لقد اعتبر يهود روسيا وبولندا أو أعضاء أغودات أن هذا التنظيم دفاعي فقط، مهمته ضمان المصالح اليهودية في هذه المرحلة الحاسمة حينما كانت حكومات أوروبا الشرقية تحاول التحديث. لقد أبقوا نشاطهم السياسي في الحدود الدنيا، وعملوا من أجل تحسين مصير اليهود داخل الإطار السياسي الحديث، وكانوا يكرهون الصهيونية، وأقروا الولاء إلى الدولة البولندية. لكن حيث كانت الحداثة أكثر تقدماً في الغرب، كان اليهود مستعدين لأي شيء مختلف. فمعظم أعضاء آغودات في الغرب هم أرثوذوكسيون محدثون، وهذا بحد ذاته شكلاً محدثاً من اليهودية. كانوا معتادين على العالم الحديث، ولم يعودوا يسعون إلى احتواء صدمة الجديد، بل كانوا يريدون تغييره فبدلاً

من أن يروا حزبهم منظمة دفاعية أراد بعضهم المضي بالهجوم، وأخذوا يطورون أصولية ناشئة.

بالنسبة لجاكوب روزنهايم (1870 ـ 1965) لم يكن تأسيس آغودات مجرد ضرورة أسف قليل، مثلما رآه اليهود الشرقيون، بل كان حدثاً كونياً. فلأول مرة منذ عام 70 ق.م كان لدى اليهود «مركزاً موحداً، ويحدد الإرادة»[75]. كانت آغودات تجسد حكم الله على إسرائيل، لذلك يجب أن تصبح المنظمة الرئيسية في العالم اليهودي. مع ذلك كان روزنهايم يشعر بالغثيان من السياسة، وكان يريد أن تحصر آغودات نشاطها في مجال الحفاظ على المدارس اليهودية، وحماية حقوق اليهود الاقتصادية. أما الأعضاء الأصغر سناً فكانوا أكثر راديكالية، وأقرب روحاً إلى الأصوليين البروتستانت. أراد اسحاق بروير Breuer (1883 ـ 1964) أن تأخذ آغودات زمام المبادرة للقيام بحملة من أجل الإصلاح وإعادة القداسة إلى المجتمع اليهودي، واستطاع رؤية «علامات» نشاط الله في العالم. الحرب الكبرى ووعد بلفور كانا «وقع خطا المسيا المنتظر». يجب على اليهود أن يرفضوا قيم المجتمع البورجوازي الفاسدة، وأن يتوقفوا عن التعاون مع الحكومة الأوروبية، وأن يخلقوا بنيانهم الخاص بهم على الأرض المقدسة ببناء دولة ثيوقراطية أساسها التوراة. فالتاريخ اليهودي قد أصبح أعوج، وقد بَعُدَ اليهود عن التراث المقدس، وقد حان الوقت لإعادة التاريخي اليهودي إلى مساره الصحيح. فإذا ما قام اليهود بالخطوة الأولى، وجعلوا الخروج من الفساد شتاتاً، وعادوا إلى قيمهم الأصلية، وعاشوا وفقاً للتوراة في أرضهم، فإن الله سيرسل المسيح المنتظر[76].

ينوه العلامة اليهودي آلن. ل. ميتلمان Mittleman أن تجربة آغودات المبكرة توضح الطريقة التي تعمل فيها الأصولية. إنها ليست استجابة للكزة فورية للمجتمع العلماني الحديث، لكنها تطورت فقط عندما كانت عملية التحديث متقدمة جداً. في البداية حاول التقليديون ـ مثل أعضاء آغودات من الأوروبيين الشرقيين ـ أن يجدوا سبيلاً لتعديل دينهم وفقاً للتحدي الجديد. لقد تبنوا بعض الأفكار والمؤسسات الحديثة، وحاولوا إثبات أن هذه الأفكار ليست غريبة عن التراث، وأن الدين قوي بما يكفي بحيث يستوعب هذه التحولات. لكن ما أن أصبح المجتمع أكثر عقلانية وعلمانية حتى وجد البعض ابتكاراته غير مقبولة، وبدؤوا يدركون إن الارتماء الكلي في أحضان الحداثة العلمانية يتعارض بيانياً مع إيقاعات الدين المحافظ ما قبل الحديث، وأنه يهدد قيماً

أساسية فيه. لقد بدؤوا بصياغة حل أصولي يعود إلى المبادئ الأولى، ويخطط لشن هجوم مضاد[77].

المسلمون الذين سنتعرض لهم لم يكونوا قد وصلوا بعد إلى هذه المرحلة. في مصر كان التحديث بعيداً جداً عن الاكتمال، ولم يكن قد بدأ بعد في إيران. كان المسلمون مايزالون يحاولون استيعاب الأفكار الجديدة في سياق إسلامي، أو تبنوا أيديولوجيا علمانية. فالنزعة الأصولية لن تظهر في العالم الإسلامي حتى تثبت هذه الاستراتيجيات المبكرة أنها غير كافية. سيرى المسلمون العلمانية محاولة لتدمير الإسلام، وفي الشرق الأوسط حيث كانت الحداثة الغربية تُطَبَّقُ في سياق غريب، فظهرت لهم عدوانية فعلاً.

كان هذا جلياً في الدولة التركية الحديثة. لقد تمت هزيمة الإمبراطورية العثمانية ـ التي حاربت إلى جانب ألمانيا ـ على أيدي الحلفاء الأوروبيين الذين قطعوها، وأنشؤوا انتدابات ومحميات في الأقاليم العثمانية القديمة. غزا اليونانيون أناضوليا وقلب البلاد العثمانية. فمن عام 1919 إلى 1922 قاد مصطفى كمال أتاتورك (1881 ـ 1938) القوى القومية التركية في حرب استقلال، ونجح في إبقاء الأوروبيين خارج تركيا، وأنشأ دولة ذات سيادة، تحكم وفقاً للخطوط الأوروبية الحديثة ـ فكانت خطوة لا سابقة لها في العالم الإسلامي. بحلول عام 1947 كانت تركيا قد امتلكت بيروقراطية كفؤة، واقتصاداً رأسمالياً، وأصبحت ديمقراطية علمانية متعددة الأحزاب في الشرق الأوسط. لكن هذا الإنجاز بدأ بعمل تطهير اثني. ففي المدة الممتدة من 1894 حتى 1927 قامت حكومات عثمانية وتركية متعاقبة بطرد منظم، وأجلت أو ذبحت السكان الأرمن أو اليونانيين من أناضوليا بهدف الخلاص من هذه العناصر الأجنبية التي كانت تشكل نحو 90٪ من البورجوازية. فهذا التطهير هو الذي أعطى الدولة الجديدة هوية قومية تركية مميزة بل أعطى أتاتورك فرصة لنشوء طبقة تجارية تركية كلياً، سوف تتعاون مع حكومته في خلق اقتصاد صناعي حديث[78]. أول مذبحة منظمة في القرن العشرين طالت نحو مليون أرمني وبينت أن النزعة القومية العلمانية قد تكون قاتلة، وبالتأكيد خطيرة، مثل الحملات الصليبية، وحملات التطهير التي حدثت باسم الدين.

كان تحديث أتاتورك لتركيا عدوانياً أيضاً. كان مصمماً على تغريب (Westernize) الإسلام، وأن يخفض دوره حتى يصبح معتقداً فردياً خاصاً، وإلغاء كل تأثير قانوني أو سياسي أو اقتصادي له. بالنسبة للدولة، يجب أن يبقى الدين ثانوياً.

فجرى إلغاء التنظيمات الصوفية، وأغلقت المدارس الدينية، ومدارس تعليم القرآن. وفُرض اللباس الغربي بقوة القانون، ومنعت النساء من ارتداء الحجاب، ومنع اعتمار الطربوش للرجال. لقد دُفع الإسلام إلى الحائط. وقاد الشيخ سعيد سورسي Sursi شيخ الطريقة النقشبندية الصوفية تمرداً، تمكن أتاتورك من سحقه بسرعة وكفاءة خلال شهرين. في الغرب، خبر الناس العلمنة أنها محررة، وفي مراحلها الأولى اعتبرت بمثابة طريقة جديدة أفضل كي يكون المرء متديناً، فكانت العلمانية تطوراً إيجابياً أدى ـ في معظمه ـ إلى تسامح أكثر. لكن في الشرق الأوسط خبر الناس العلمانية أنها عنيفة وهجوماً شرساً. وعندما زعم الأصوليون المسلمون ـ في مرحلة تالية ـ أن العلمنة كانت تعني تدمير الإسلام إنما كانوا يشيرون ـ غالباً ـ إلى نموذج أتاتورك.

لم تحقق مصر الاستقلال والديمقراطية بالسرعة التي حققتهما تركيا: فبعد الحرب العالمية الأولى طالب الوطنيون المصريون بالاستقلال، وحدثت أعمال شغب، وهوجم الإنجليز، وقلعت سكك الحديد، وقطعت أسلاك الهاتف. وفي عام 1922 سمحت بريطانيا بمقدار يسير من الاستقلال، أصبح الخديوي فؤاد الملك الجديد، ومنحت مصر دستوراً ليبرالياً، وهيئة برلمانية تمثيلية. لكن كل هذا لم يكن ديمقراطية حقيقية، لأن بريطانيا احتفظت لنفسها بالسيطرة على السياسة الدفاعية والخارجية، بالتالي لم يكن هناك استقلال فعلي. وفي المدة بين 1923 و 1930 فاز حزب الوفد الشعبي ـ الذي طالب بانسحاب البريطانيين ـ من البلاد بثلاث دورات انتخابية وفقاً للدستور الليبرالي. لكنه كان مجبراً على الاستقالة في كل مرة إما بضغط من الملك أو من البريطانيين. كانت البنى الديمقراطية الجديدة بنى تجميلية فقط، بالتالي لن يساعد هذا الاستقلال المصريين على تطوير حكم ذاتي الذي هو أمر أساسي لروح الحداثة. زد على ذلك كلما تدخّل البريطانيون في العملية الانتخابية ازداد تلويث المثل الأعلى للديمقراطية.

خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بدا أن المفكرين المصريين البارزين قد اتجهوا إلى المثل العلماني الأعلى. وهذا ما نراه في مؤلفات لطفي السيد (1872 ـ 1963) أحد تلاميذ عبده ـ حيث يلعب الإسلام دوراً يسيراً. كان مقتنعاً أن سر النجاح الغربي هو المثل الأعلى للنزعة القومية، واعتبره عاملاً أساسياً لإقامة مؤسسات حديثة على قاعدة إسلامية. كانت نظرة لطفي للإسلام كأداة أو وسيلة. فالدين قد لعب دوراً هاماً في خلق وعي قومي حديث، لكنه كان عاملاً من بين عوامل عدة. لم يكن

في الإسلام ما هو خاص أو متميز كي يقدمه. لابد من أن يكون الإسلام دين الدولة المصرية لأن معظم المصريين مسلمون، ولأنه يساعدهم على تنمية الفضائل المدنية، لكن في مجتمع آخر، فإن ديناً آخر سوف يقوم بالعمل جيداً[80]. كتاب/ الإسلام وأصول الحكم/ 1925 لمؤلفه علي عبد الرزاق (1888 - 1966) كان أكثر راديكالية، نادى فيه أن مصر الحديثة يجب أن تقطع علاقتها تماماً بالإسلام. واستنتج أن مؤسسة الخلافة لم يرد ذكرها في القرآن، وأن النبي لم يكن زعيم دولة أو حكومة بمفهوم القرن العشرين بالتالي ليس هناك ما يمنع المصريين من إقامة حكومة علمانية تماماً وفق النمط الأوروبي[81].

أثار كتاب عبد الرزاق احتجاجاً عارماً، ولاسيما الصحفي رشيد رضا (1865 - 1935) الذي أعلن أن هذا النوع من الفكر إنما يضعف وحدة الشعوب المسلمة، ويجعلها فريسة سهلة أمام الإمبريالية الغربية. فبدلاً من تبني الخيار العلماني أصبح رضا أول مسلم يقترح تأسيس دولة إسلامية مكتملة التنظيم قائمة على الشريعة. وفي كتابه المشهور /الخلافة/ 1922 دافع عن إعادة الخلافة. كتب رضا سيرة حياة عبده، وكان معجباً به ومتحمساً له، لكنه كان حسن الإطلاع على الفكر الغربي، لكنه لم يشعر بالارتياح مع الأوروبيين كما كان عبده. كانت الخلافة ضرورية لأنها تمكن المسلمين من أن يتحدوا بكل فعالية في وجه الغرب، لكن هذا الحل كان طويل الأمد. فحتى إقامة خلافة حديثة حقاً هناك مرحلة استعداد طويلة. رأى رضا خليفة المستقبل كمجتهد عظيم، واسع الخبرة في الشرع الإسلامي لدرجة أنه سيكون قادراً أن يحدث الشريعة من دون أن يشوهها. بذلك سوف يوجد قوانين تمكن المسلمين الحداثيين من طاعتها، لأنها ستكون مستندة إلى تراثهم، بدلاً من استيراد هذه القوانين من الخارج[82].

كان رضا مصلحاً ومسلماً نموذجياً في تراث ابن تيمية وعبد الوهاب، لقد أراد التصدي لتهديد أجنبي عن طريق العودة إلى الينابيع[83]. باستطاعة المسلمين الحداثيين خلق إسلام فعال وجديد، فقط عن طريق العودة إلى المثل العليا التي تحلى بها السلف الصالح، الجيل الأول من المسلمين. لكن حركة رضا السلفية لم تكن عودة عبودية إلى الماضي - مثله مثل مصلحين آخرين في مرحلة مبكرة من عملية التحديث - كان يحاول استيعاب مبادئ وقيم الغرب الحديث من خلال وضعها ضمن سياق إسلامي. لقد أراد تأسيس مركز بحوث حيث يستطيع الطلاب التعرف إلى مبادئ القانون الدولي، وعلم الاجتماع، والتاريخ، وتنظيم المؤسسات الدينية، والعلم الغربي، وفي الوقت ذاته

يدرسون الفقه الإسلامي. ستظهر طبقة جديدة من العلماء لن تكون على شاكلة علماء الأزهر الذين اعتبرهم رضا لا أمل منهم لأنهم خلف الأزمنة. بالتالي يصبح هؤلاء العلماء الجدد قادرين على القيام باجتهاد تجديد مخلص للتراث. وأحد هؤلاء العلماء قد يصبح الخليفة الحداثة ذات يوم[84]. لم يكن رضا أصولياً لكنه حاول مزاوجة الحضارة الغربية الحداثي بدلاً من خلق خطاب مناهض، لكن عمله سوف يؤثر على أصوليي المستقبل. انسحب رضا من حركة الوطنيين المصريين في أواخر حياته. لم يكن يعتقد أن العلمانية هي الإجابة. فمجازر أتاتورك روعته. هل حدثت هذه المجازر عندما أصبحت الدولة هي القيمة العليا، ولم يكن هناك ما يوقف حاكماً عن تنفيذ سياساته الوحشية البراغماتية ليوسع مصالح الأمة؟ اعتقد رضا أن في الشرق الأوسط ـ إن لم يكن في الغرب المسيحي ـ اضطهاداً وعدم تسامح بسبب تراجع دور الدين[85]. في مرحلة كان كثير من المفكرين البارزين في مصر يتحولون عن الإسلام، توصل رضا إلى الاعتقاد أن الدول المسلمة الحديثة كانت ـ بقدر ما بحاجة إلى ضوابط الدين أكثر مما كانت من ذي قبل.

توصل المصريون إلى الاعتقاد أن «سر» نجاح أوروبا هو النزعة القومية، بينما اعتقد الإيرانيون في مطلع القرن العشرين أن هذا «السر» هو حكم دستوري. أراد الإيرانيون ـ في هذه النقطة أن يكونوا مثل الغرب. فاليابان التي تبنت حديثاً الحكم الدستوري ألحقت هزيمة نكراء بروسيا في عام 1904. فلم يمض زمن طويل كانت فيه اليابان متخلفة وينتشر فيها الجهل مثل إيران ـ كما جادل المصلحون ـ لكن كل الشكر لدستورها الذي على نفس مستوى دساتير الأوروبيين، فاستطاعت اليابان أن تهزمهم في لعبتهم هم. لقد كان بعض العلماء مقتنعين بالحاجة إلى حكومة تمثيلية لضبط حكم الشاهانات الظالم. فالمجتهد الليبرالي سعيد محمد الطبطبائي شرح ذلك: «نحن لم نعرف نظاماً دستورياً. لكننا سمعنا عنه. ومن رأوا دولاً دستورية أخبرونا أن نظاماً دستورياً سوف يجلب الأمن والرخاء إلى البلاد. فخلق هذا حافزاً وحماسة فينا[86]». لقد كان العلماء الإيرانيون في طليعة التحول ـ ولم يكونوا مثل العلماء المصريين الذين انسحبوا بشكل دفاعي إلى عالم المدارس الدينية ـ واستمروا في لعب دور حاسم في الأحداث التالية.

ففي كانون أول عام 1905 أصدر حاكم طهران أوامر بجلد عدة تجار لمادة السُكَّر،

بحجة أنهم رفضوا تخفيض أسعارهم. لقد زعم التجار أن رسوم الاستيراد كانت عالية، مما أدى إلى رفع أسعارهم فاعتصمت جماعة كبيرة من العلماء وتجار البازار في المسجد الملكي في طهران حتى قام عملاء رئيس الوزراء بإخراجهم. فتبع عدد هام من رجال الدين طبطبائي - في الحال - إلى أحد المزارات الرئيسية، ومن هنا، طالبوا الشاه أن ينشئ «بيت عدالة» تمثيلياً. فوافق الشاه، وعاد العلماء إلى طهران. لكن عندما اتضح أن رئيس الوزراء لن ينفذ ذلك انطلقت المظاهرات في الأقاليم والشوارع، وندد رجال الدين البارزون بالحكومة من على المنابر، وأخذوا يحرضون عامة الناس. وفي شهر تموز عام 1906 قام رجال الدين في طهران بخروج جماعي إلى مدينة قم بينما التجأ نحو /14.000/ تاجر إلى المفوضية البريطانية. توقفت الأعمال، وكان المضربون يطالبون بإبعاد رئيس الوزراء ومؤسسة المجالس، فوُعِدَ المصلحون الكبار بمناقشة «المشورة»(87).

كانت هذه الثورة الدستورية ناجحة في البداية. فأُعفيَ رئيس الوزراء من منصبه في نهاية شهر تموز، وافتتح المجلس الأول الذي كان يضم عدداً هاماً من علماء منتخبين في طهران في شهر تشرين الأول. وما أن مضت سنة حتى وقع الشاه الجديد محمدعلي قانوناً أساسياً صِيغ على نمط الدستور البلجيكي. طالب هذا الدستور الملك أن يطلب موافقة المجلس في جميع الشؤون الهامة، وأن جميع المواطنين متساوون أمام القانون، وضمن الدستور الحريات والحقوق الشخصية. حدثت موجة نشاط ليبرالي في أرجاء إيران، لقد أعطى المجلس الأول الحريات للصحافة التي بدأت تنشر مقالات ساخرة وانتقادية. وأُلّفت جمعيات جديدة، ووضعت خطط لإنشاء بنك وطني، وانتُخبت مجالس بلدية جديدة، تزعم النائب اللامع الشاب عن تبريز سعيد حسن تقي زادة جناحاً يسارياً - حزباً ديمقراطياً - في المجلس. بينما قاد المجتهدان آية الله طبطبائي وسعيد عبد الله بهبهاني حزباً محافظاً استطاع جعل الدستور مسخراً لضمان مكانة الشريعة.

لقد كشف المجلس الأول انقسامات عميقة على الرغم من عرض التعاون بين رجال الدين الليبراليين والمصلحين. الكثيرون من النواب العاديين كانوا ينتمون إلى حلقات المنشقين المرتبطة بمالكوم خان وكيرماني اللذين كانا يحقدان على العلماء. وفي أغلب الأحيان كانوا أعضاء في جمعيات سرية تشكلت لنشر الأفكار الثورية، علماً أن بعض رجال الدين الراديكاليين كانوا على علاقة مع هذه الجماعات. بينما عدّ المصلحون العلماء حجر عثرة في طريق التقدم. إذا توقع المصلحون الذين ضموا قواهم

إلى المصلحين أن يجعل الدستور الشريعة قانون الأرض فإنهم قد شعروا بالخيبة. قام المجلس الأول بخطوات فورية لتحجيم سلطة رجال الدين في مسائل كالتعليم. كانت الثورة الدستورية التي حظيت بدعم رجال الدين ـ ويالمفارقة ـ نقطة علام لبداية نهاية سلطتهم الهائلة في البلاد[88].

لم يقم العلماء الشيعة بدور فعال كهذا في الميدان السياسي من قبل. اعتقد بعض العلماء أن دافعهم بشكل رئيسي هو حماية حقوقهم الخاصة ومصالحهم، ولتفادي هجمة الغرب الكافر[89]. بينما اعتقد آخرون أنهم في تأييد الدستور سوف يضعون حداً لسلطة الشاهانات الظالمة، فإن العلماء الليبراليين كانوا ينجزون الواجب الشيعي القديم الذي يطالب بمعارضة الاستبداد[90]. المصلحون المدركون لسلطة العلماء الكبيرة كانوا حذرين من عدم إثارة حساسيات المسلمين خلال الثورة، لكنهم كانوا معادين لرجال الدين منذ زمن طويل، فما أن أصبحوا في السلطة حتى كانوا قد حسموا أمرهم على علمنة النظام القانوني والتعليم. أحد رجال الدين البارزين في طهران فضل الله نوري (1843 ـ 1909) بدأ يحرض ضد الدستور في عام 1907، وقال إن الحكومة كلها غير شرعية أثناء غيبة الإمام الغائب، بالتالي البرلمان الجديد لم يكن إسلامياً. فالمجتهدون هم نواب الإمام وليس المجلس، وهم من ينبغي أن يقوم بسن القوانين، وضمان حقوق الشعب. وفقاً لهذا النظام ـ سيصبح رجال الدين مؤسسة واحدة بين مؤسسات أخرى ـ لن يصبحوا المرشدين الروحيين الرئيسيين للناس، والدين سيكون معرضاً للخطر. طالب نوري المجلس أن يبني قراراته على الشريعة، وبسبب اعتراضاته عُدّل الدستور: فأُسست هيئة من خمسة علماء ينتقيهم المجلس، ولها سلطة الاعتراض على التشريع الذي يتعارض مع الشريعة المقدسة في الإسلام[91].

مع ذلك كان نوري يعبر عن وجهة نظر أقلية فقط. فمعظم المجتهدين في النجف دعموا الدستور، ولسوف يستمرون في دعمه. لقد أنكروا توجه نوري إلى دولة الشريعة بمبررات أن تطبيق الشريعة بشكل صحيح لم يكن ممكناً من دون توجيه مباشر من الإمام الغائب. رؤى الشاه الروحية صعدت علمنة السلطة، وكان يرى أن سلطة الدولة لا تتفق مع الدين. استاء رجال دين كثيرون من الفساد المتزايد في البلاط، وانعدام الأمن الاقتصادي للحكومة التي دفعت القاجار إلى منح تسهيلات مالية غير مقبولة إلى الأجانب، ووجود ديون باهظة. فرأوا أن هذا السلوك الذي يتصف بقصر النظر قد

أودى بمصر إلى احتلال عسكري. لقد بدا جلياً أن من الأفضل وضع حد لسياسات دولة القاجار الظالمة من خلال الدستور[92]. عبر عن وجهة النظر هذه بكل قوة الشيخ محمد حسين نايني Naini (1850 - 1936) في كتابه/ تحذير إلى الأمة، وعرض إلى الشعب/ الذي نشر في النجف عام 1909. قال فيه إن حكومة دستورية تحتل المرتبة الثانية وتلي حكم الإمام الغائب. فإنشاء مجلس قادر على تحجيم الحاكم المستبد كان بكل جلاء عملاً جديراً بالشيعة. حاكم مستبد، مذنب بالشرك - موبقة كبرى في الإسلام. لأنه ادعى لنفسه سلطة إلهية، وتصرف وكأنما كان هو الله ذاته، بل يفرضها على رعاياه. فالله أرسل النبي موسى ليدمر سلطة فرعون الذي طغى واستبد شعبه، ولكي يجبره على إطاعة أوامر الله، فالمجلس الجديد المكون من هيئة من خبراء متدينين يجب أن يكفل أن الشاه يطيع شرع الله[93].

لم تأتِ المعارضة الشديدة للدستور من العلماء بل من الشاه الجديد الذي قاد انقلاباً - بمساعدة فرقة القوزاق الروسية - ناجحاً في حزيران 1908، ثم ألغى المجلس، وأعدم المصلحين الإيرانيين الأكثر راديكالية، كما أعدم العلماء. لكن الحرس الشعبي في تبريز ثار ضد قوات الشاه، وقاموا بانقلاب مضاد في الشهر التالي، بمساعدة قبيلة بختيار، ثم خلعوا الشاه، ونصبوا ابنه الأصغر أحمد على العرش مع وصي ليبرالي عليه. ثم انتخب مجلس ثانٍ، لكن هذه الديمقراطية البرلمانية الناشئة فُصّلت على قياس القوى الأوروبية - كما حدث في مصر فعندما حاول المجلس خرق القبضة القوية - التي كانت لبريطانيا وروسيا منذ زمن طويل على الشؤون الإيرانية بتعيين ممول أمريكي شاب يدعى مورغان شستر Shuster كي يساعدهم في إصلاح الاقتصاد الإيراني العليل، تقدمت الجيوش الروسية إلى طهران، وألغت المجلس في كانون أول 1911. مضت ثلاثة أسابيع قبل أن يسمح للمجلس بالالتئام ثانية، فشعر كثيرون بالمرارة والخديعة. لم يكن الدستور المأمول هو العلاج بل سبب عجزاً عميقاً في إيران لدرجة أنها كانت بحاجة إلى نجدة واضحة وقوية.

كانت الحرب العالمية الأولى ممزقة لإيران، وتركت الكثيرين من الإيرانيين تواقين لحكومة قوية. لم تلبث الجيوش البريطانية والروسية أن اجتاحت البلاد في عام 1917. لكن الروس انسحبوا بعد قيام الثورة البلشفية، بينما انتقل البريطانيون إلى المناطق التي أخلاها الروس في شمال البلاد، واحتفظت بقواعدها في الجنوب. كانت بريطانيا

متلهفة لجعل إيران محمية. ففي عام 1908 اكتُشف النفط، ومنح الامتياز إلى بريطاني هو وليم نوكس آرسي Arcy في عام 1909، وشكلت شركة النفط الأنجلوفارسية، فكان النفط الإيراني يمد البحرية البريطانية بالوقود. كانت إيران جائزة غنية، لكن المجلس اعترض على السيطرة البريطانية، فعمت البلاد مظاهرات معادية للبريطانيين في عام 1920، وطلب المجلس العون من روسيا السوفيتية ومن الولايات المتحدة، فكانت بريطانيا مرغمة على التخلي عن خطتها. أدرك الإيرانيون أنهم تمكنوا من الاحتفاظ باستقلالهم من خلال مناشدة القوى الكبرى الأخرى، التي لديها مخططاتها الخاصة فيما يتعلق بالنفط الإيراني. في هذه الفترة كان لإيران دستور وحكومة تمثيلية، لكنها كانت من دون جدوى، لأن المجلس كان من دون سلطة فعلية. لقد لاحظ الأمريكيون أن البريطانيين كانوا يتلاعبون باستمرار بالانتخابات الإيرانية، وكان الإيرانيون يمنعون من التعبير العلني عن رأيهم، أو تنفيس مشاعرهم، لوجود القانون العسكري المفروض، وسيطرة البريطانيين على الصحافة(94).

مزاج السخط السائد مكّن جماعة قليلة بقيادة سعيد زياد الدين الطبطبائي، ورضا خان (1788 - 1944) - رئيس كتيبة القوزاق التابعة للشاه من قلب الحكومة. وفي شباط 1921 أصبح زياد الدين رئيساً للوزراء ورضا خان وزير حربه. تقبل البريطانيون الأمر لأن زياد الدين كان معروفاً بولائه للبريطانيين. كانوا يأملون أن يؤدي انتخابه إلى توسيع مخططاتهم من أجل إعلان إيران محمية بريطانية. لكن رضا خان كان أقوى منه، فلم تمض سوى مدة قليلة حتى أرسل زياد الدين إلى المنفى، وبالتالي أصبح الحاكم الوحيد. بدأ رضا بتحديث البلاد، وكان قادراً على النجاح حيث أخفق من سبقه، لأن الناس كانوا محبطين جداً، ولأنهم كانوا مستعدين لأي تحولٍ. لم يكن رضا مهتماً بالإصلاح الاجتماعي، أو بالفقراء. كانت غايته هي مركزة البلاد، وتقوية الجيش والبيروقراطية وجعل إيران تلعب دورها بشكل أكثر فاعلية. قمع رضا أية معارضة من دون رحمة. وتودد إلى روسيا السوفيتية وإلى الولايات المتحدة كي يخلص البلاد من البريطانيين، فمنح امتيازاً نفطياً لشركة ستاندرد أويل أف نيوجرسي، مقابل استشارات تقنية واستثمارات أمريكية. في عام 1925 كان رضا قوياً بما يكفي كي يجبر آخر شاه قاجاري على التنازل عن العرش. كان ينوي تأسيس جمهورية، لكن العلماء اعترضوا، فأعلن آية الله مدرسي أن النظام الجمهوري غير إسلامي، لأنه - أي النظام الجمهوري - كان ملوثاً بعلاقته بأتاتورك، فرجال الدين لم يرغبوا أن تسير إيران في الطريق الذي

سارت عليه تركيا. لم يبد رضا اعتراضاً على أن يصبح هو الشاه، وكان يشعر بالقلق من خطب ود رجال الدين. لقد وعدهم أن حكمه سوف يعظم الإسلام، وأن التشريع الذي سوف يسنه لن يتعارض مع الشريعة. بعد ذلك صادق المجلس على تأسيس سلالة بهلوي. ولم يمض وقت طويل حتى شعر رضا بهلوي أنه قادر على التحلل من وعده الذي قطعه للعلماء، بالتالي لم يكن فقط نداً لأتاتورك، بل تجاوزه في علمنته التي لا ترحم.

بدا أن العلمانية كانت تكسب العصر بحلول نهاية العقد الثالث من القرن العشرين. كانت هناك فورة في النشاط الديني، مع العلم أن الحركات الأكثر راديكالية قُمعت وحجّمت، ولم تشكل تهديداً للقيادة العلمانية. لكن البذور التي زرعت خلال هذه السنوات ضربت جذورها عندما أصبحت عيوب هذه التجربة العلمانية الحديثة جلية.

الفصل السابع

ثقافة مناهضة

من 1925م إلى 1960م

منذ أن أعلن نيتشه موت الله، أصبح الناس مدركين للخواء الموجود في قلب ثقافتهم. فالوجودي الفرنسي جان بول سارتر (1905 - 1980) أسمى ذلك الخواء - الثقب الذي شكله الله - في الوعي الإنساني حيث كان الإلهي على الدوام، لكنه توارى مخلفاً وراءه فراغاً. لقد جعلت الإنجازات المذهلة التي حققتها العقلانية العلمية كل فكرة عن الله لا تُصدّق بل مستحيلة لدى كثير من الغربيين لأنه مضى يداً بيد مع كبت للوعي الأسطوري القديم. فمن دون عقيدة تثير إحساساً بالقداسة، فإن رمز الله قد أصبح واهناً، ومن دون معنى. لكن معظم الحداثيين لم يتذمروا، كان العالم - من نواح عدة - مكاناً أفضل بكثير، كان الناس فيه يطورون روحانيات علمانية جديدة ساعية إلى إحساس ذي معنى متسامٍ يعطي معنى وقيمة لحيواتهم، سواء في الأدب، والفن، والنزعة الجنسية، والتحليل النفسي، والمخدرات، بل حتى في الرياضة، ولوضعهم على صلة بتيارات الوجود الأكثر عمقاً التي كشفتها - حتى الآن - الأديان الإقرارية. لكن ما أن حلَّ منتصف القرن العشرين حتى اعتقد معظم الغربيين أن الدين لن يلعب ثانية دوراً رئيسياً في الأحداث العالمية، بعد أن تمت إزاحته بكل قوة إلى عالم الخاص. لقد بدا هذا صحيحاً لكثير من العلمانيين الذين شغلوا مراكز سلطة، أو للذين كانوا يتحكمون بالإعلام والخطاب العام. في المسيحية الغربية كان الدين - في أغلب الأحيان - قاسياً وكاشطاً، كما أن احتياجات الدولة الحديثة الغربية كانت تتطلب أن يكون المجتمع متسامحاً. لم يكن هناك مجال للعودة إلى عصر الصليبية أو إلى محاكم التفتيش. فالعلمانية كانت هناك كي تبقى. ففي منتصف القرن العشرين كان العالم قد

تفاهم مع حقيقة أن «الخواء» لم يعد مجرد فراغ نفسي، بل لقد أعطي له تجسيد بياني مرعب[1].

ففي الفترة الممتدة من 1914 و 1945 لقي نحو سبعين مليون شخص في أوروبا والاتحاد السوفييتي ميتة عنيفة. وفي ألمانيا ارتكب الألمان بعضاً من أسوأ المجازر، هؤلاء الذين كانوا يعيشون في إحدى أكثر المجتمعات مدنية في أوروبا. لم يعد ممكناً افتراض أن تربية عقلانية سوف تستأصل البربرية طالما أن الهولوكست النازي كشف أن معسكر اعتقال قد يوجد بجوار جامعة كبيرة، هوة المجزرة النازية أو غولاغ Gulag السوفيتية يكشف أصولهما الحديثة. ما من مجتمع سابق كان باستطاعته أن يحلم بتطبيق خطط مجازر وإبادة كتلك. كما انتهى رعب الحرب العالمية الثانية (1939 ـ 1945) بانفجار القنبلتين الذريتين فوق هيروشيما وناغازاكي. كانت هذه صورة مرعبة عن قدرة العلم الحديث، وجوهر العدمية في الثقافة الحديثة. فطوال عقود حَلُمَ الرجال والنساء برؤيا رؤيوية نهائية وضعها الله، أما الآن فقد بدا أن البشرية لم تعد بحاجة إلى ألوهة فوق طبيعية كي تنهي العالم. لقد استخدموا مهاراتهم الفائقة وعلمهم لإيجاد الوسائل للقيام بذلك بأنفسهم، وبكفاءة كبيرة. وبينما كان الناس يتأملون هذه الحقائق الحياتية الجديدة فقد أصبحوا مدركين ـ كما لم يكونوا من قبل ـ لعيوب الروح العامة العقلانية. أما وقد واجهت العقل كارثة على هذا المدى، فقد كان صامتاً بالفعل، لم يكن لديه ما يقوله.

الهولوكست سوف يصبح أيقونة الشر في العصور الحديثة، وكان نتاجاً ثانوياً من نتاجات الحداثة التي شملت منذ البداية أعمال التطهير الإثني. لقد استخدم النازيون الكثير من إنجازات وأدوات العصر الصناعي لتؤدي إلى نتيجة قاتلة، ومعسكرات الموت كانت عرضاً مرعباً بدءاً من المصنع حتى المدخنة الصناعية ذاتها. لقد استخدموا السكك الحديدية، والصناعة الكيميائية المتقدمة، وبيروقراطية وإدارة كفؤتين. كان الهولوكست مثالاً على تخطيط عقلاني وعلمي ـ كل شيء فيه ثانوي ـ عدا هدف محدد واضح[2]. الهولوكست المولود من نزعة علمية حديثة كان الهدف النهائي في هندسة اجتماعية لما أطلق عليه ثقافة (الحديقة) القرن العشرين. فالعلم نفسه كان معنياً بمعسكرات الموت، وبالتجارب لتحسين النسل التي كانت تجرى هناك. لقد أوضح الهولوكست أن أيديولوجيا علمانية قد تكون قاتلة مثل أية حملة صليبية دينية.

كان الهولوكست مذكراً بالأخطار الناجمة عن موت الله في الوعي البشري، ففي اللاهوت المسيحي عرّف الجحيم على أنه غياب الله. فبدت المعسكرات إعادة إنتاج دقيق غامض غريب لصورة الجحيم التي أقضّت مضجع الأوروبيين طوال قرون. فسلخ

الجلد، والتعذيب، والجلّد والصراخ والسخرية، والأجساد المشوهة، وألسنة النيران، والجو الخانق هذه كلها استحضرت صورة الجحيم المسيحي الذي صوره الشعراء والرسامون والنحاتون والمسرحيون في أوروبا[3]. لقد كان أوشفتتز ظهوراً قاتماً، وقدم للبشر لمحة عما قد تكون عليه الحياة إذا ما تمّ فقدان كل إحساس بالقداسة. لقد ساعد الدين الناس على تنمية إحساس بقدسية الحياة البشرية في أساطيره وطقوسه وممارساته الأخلاقية والمعتقدية. لقد بدا أن عقلانية من دون ضوابط قد تشعر أنها مجبرة على خلق الجحيم على الأرض، أي معادل موضوعي لغياب الله. هناك دافع عدمي قد يشد الكائنات البشرية التي لديها قوة أكثر إلى هدر قدرة إبداعية هائلة على التدمير الجماعي. لقد وضع رمز الله نقطة علّام لحدود القدرة البشرية، وفي الحقبة المحافظة ـ فرضت قيداً على ما بوسع الرجال والنساء فعله: لقد ذكرتهم وصايا الشريعة أن العالم ليس ملكاً لهم ليفعلوا به ما يشاؤون. الحداثيون الآن يثمنون الاستقلال الذاتي والحرية كثيراً بحيث أن فكرة مشروع إلهي كلي القدرة مقيتة لهم. وهذا التطور وضع نقطة علام لتقدم كبير حدث في الكرامة الإنسانية. لكن الهولوكست وغولاغ أوضحا ما قد يحدث إذا ما تخلى الناس عن قيد كهذا، أو عندما يجعلون من الأمة أو الحكم القيمة الأسمى. السبل الجديدة لتعليم البشر احترام قدسية الحياة والعالم ينبغي أن تكتشف أنها لن تساوم بين الكرامة الحديثة وبين رموز لما هو «فوق طبيعي» غير كافية.

معسكرات الموت وسحابة الموت هي أيقونات ينبغي أن نتأملها ونأخذها في قلوبنا بحيث لا نصبح شوفينيين تجاه الثقافة العلمية الحديثة لدرجة أن يستمتع الكثيرون منا في العالم المتطور بها. هذه الأيقونات بإمكانها أن تمدنا ببصيرة بالكيفية التي ينظر فيها بعض المتدينين إلى المجتمع العلماني الحديث الذي يحسون فيه غياب الله. فبعض الأصوليين يرون الحداثة تفقد الشعور بالطمأنينة، وأنها شريرة، وشيطانية، ونظرتهم للمدنية الحديثة أو الأيديولوجيا العلمانية تملؤهم رعباً وغضباً لا حول لهم فيه، كذاك الذي يستولي على العلمانيين الليبراليين الذين يتأملون داخل ظلمة أو شفتيز. بدأ الأصوليون في أديان الوحدانية الثلاث ـ ينسحبون من التيار الرئيسي في المجتمع ـ في منتصف القرن العشرين ـ كي يخلقوا ثقافات مناهضة عكست الكيفية التي يجب أن تكون عليها الأشياء. إنهم لم ينسحبوا بدافع الاستياء، بل كانوا مضطرين للقيام بذلك بسبب الرعب والخوف. من الأهمية بمكان فهم الرعب والخوف اللذين يكمنان في قلب النظرة الأصولية، عندئذ فقط نفهم سبب سخطها المحموم، ورغبتها العارمة لملأ الخواء باليقينية، واقتناعها بوقوع شر وشيك.

لقد بدأ البعض رؤية العالم الحديث شيطانياً قبل وقوع الهولوكست بأمد طويل. فالجزرة النازية ثبتتهم في قناعتهم أن ليس العالم غير اليهودي فقط كان شراً، بل كان معظم اليهود الحداثيين كانوا ملومين إلى درجة الرعب أيضاً. فحتى عام 1930 لم يكن يريد معظم اليهود المتشددين أن يفعلوا شيئاً حيال الثقافة الحديثة، فأغرقوا أنفسهم في حياة دينية أو حجرة الهاسيدي. لم يكن لديهم الرغبة ولا الحاجة كي يهاجروا إلى الولايات المتحدة. لكن ذيول الأحداث من عام 1930 حتى 1940 كانت تعني أن ليس أمام الناجين سوى الهرب من أوروبا والاتحاد السوفييتي. فذهب بعض الهارديم haredim إلى فلسطين، فأصبحوا وجهاً لوجه مع الصهاينة الذين كانوا آنذاك منشغلين بصراع يائس لإقامة دولة تنقذ اليهود من الكارثة القادمة.

الجماعة المتشددة جداً في أورشليم Edah Haredis كانت معارضة جداً للصهيونية قبل صدور إعلان وعد بلفور، كانت جماعة صغيرة ضمت نحو /9000/ من بين /175.000/ مستوطن يهودي في فلسطين عام 1920[4]. كان أعضاؤها مستغرقين في نصوصهم المقدسة، ولم تكن لديهم فكرة عن كيفية تنظيم أنفسهم سياسياً، لكن انضمت إليهم أغودات إسرائيل الذين تعلموا ممارسة اللعبة السياسية الحديثة. أيديولوجياً كانت أغودات معارضة للصهيونية، لكن أعضاءها حاولوا موازنة نفوذ العلمانيين من خلال إقامة مستوطناتهم الدينية الخاصة في الأرض المقدسة، حيث درس الشبان مواد حديثة إلى جانب دراسة التلمود والتوراة. أفزع هذا التناقض المتشددين الذين اعتقدوا أن أغودات قد مضت إلى «الجانب الآخر». من هذا النزاع الداخلي المتشدد ولدت حركة أصولية استمدت إلهامها من نزاع بين أخوة في الدين. الناطق الرسمي باسم هذه الأرثوذكسية الرافضة هو الحبر حاييم أليعازَر شابيرا (1872 ـ 1937) أحد أبرز قادة الهاسيدية في اليهودية الهنغارية الذي بدأ بشن حملة عنيفة ضد أغودات عام 1922. فحسب رأيه كان أعضاء أغودات يتعاونون مع الصهاينة في تشويه عقول طلاب المدارس الأبرياء بـ «أعشاب سامة وسوسة الخشب»، إضافة إلى «أناشيد تتحدث عن استيطان الأرض والحقول وكروم العنب في أرض إسرائيل ـ تماماً مثل الشعراء الصهاينة»[5]. إنهم كانوا يدنسون الأرض المقدسة التي خلقت من أجل الصلاة والدراسة المقدسة من خلال حراثة ترابها المقدس. وفي اجتماع سلوفاكيا وافق الليبراليون من حركة هارديم والحبر شابيرا اتفقوا على أن الانضمام إلى حركة أغودات إنما يمثل خطراً. نظرتهم المعادية للصهيونية كانت غير دقيقة تجاه أغودات، وكانوا مدركين أنهم على خلاف مع معظم المتشددين في أوروبا الشرقية والغربية الذين لم يكونوا على وفاق مع الصهيونية. مع ذلك شعروا أن لديهم ما يبرر هذه السياسة الانفصالية من خلال

رعبهم الغريزي من الصهيونية. الحبر الشاب جويل موشي تيلبوم Teilbaum (1888 ـ 1979) الذي أصبح لاحقاً زعيم هاسيدية Satmar في هنغاريا، وأعتى معارض للصهيونية ولدولة إسرائيل، كان أول من وقع الحظر على التعامل مع الصهيونية.

عندما كان شابيرا وتيتلبوم يتأملان المستوطنات الصهيونية في فلسطين كان يملؤهما الغضب والرعب نفسيهما اللذين أحسهما الناس لاحقاً لدى سماعهم بمعسكرات الموت النازية. فتيلبوم الذي نجا من الإبادة بالهجرة إلى أمريكا وضع كل اللوم ـ بيما يخص الهولوكست ـ على الذنب الكبير الذي ارتكبه الصهاينة الذين «أغرو معظم اليهود بهرطقة رهيبة لا مثيل لها منذ خلق العالم... لذلك لا عجب أن الرب كان غاضباً»[6]. لم ير هؤلاء الرافضون شيئاً إيجابياً في إنجازات الصهاينة الزراعية، الذين كانوا يجعلون الصحراء تزهر، أو في الحنكة السياسية لدى قادتها الذين كانوا يسعون إلى إنقاذ حياة اليهود، كان هذا «فاحشة»، و«تدنيساً»،والثوران الأخير لقوى الشر[7]. كان الصهاينة ملحدين وغير مؤمنين، ومشروعهم مايزال شراً لأنه كان تمرداً على الله الذي أعلن أنه يجب على اليهود أن يحتملوا عقاب النفي، ويجب ألا يقوموا بمبادرة كي ينقذوا أنفسهم.

الأرض ـ بالنسبة لشابيرا ـ كانت مقدسة جداً، لدرجة تمنع استيطانها من قبل يهودي عادي، ناهيك عن متمردين صهاينة كما عبروا عن أنفسهم. المتحمسون المتدينون الذين يكرسون حياتهم للتدارس والصلاة هم فقط كان باستطاعتهم العيش في الأرض المقدسة بكل أمان. فحيثما توجد مادة مقدسة ـ مثل أرض إسرائيل ـ فإن قوى الشر تجتمع كي تهاجمها، وقال شابيرا إن الصهاينة هم مجرد تمظهر خارجي لهذه المؤثرات الشيطانية، بالتالي كانت الأرض ذاتها تعج بقوى الشر «التي تثير غضب الرب وسخطه». فبدلاً من أن يستقر الله في أورشليم كان الشيطان فيها، والصهاينة الذين يزعمون أنهم «يصعدون» الأرض هم في حقيقة الأمر ينزلون إلى أعماق الجحيم[8]. فالأرض المقدسة كانت خالية من الله، فأصبحت جحيماً. أرض إسرائيل لم تكن وطناً ـ كما زعم الصهاينة ـ بل أرض معركة. من كان بوسعهم الاستقرار في هذه الأزمنة الرهيبة ليسوا أرباب المنازل والمزارع بل محاربون مقدسون «خشاة متحمسون لله» «محاربون أبطال» انطلقوا كي يخوضوا الحرب العادلة من أجل ما بقي من تراث الرب في جبل أورشليم المقدس». المشروع الصهيوني برمته ملأ شابيرا برعب وجودي. بينما رأى تيتلبوم الصهاينة كآخر تمظهرات الاعتزاز الشرير بالنفس الذي جلب دائماً كوارث على الشعب اليهودي، برج بابل، عبادة العجل الذهبي، تمرد باركوخبا في القرن الثاني الميلادي الذي كلّف آلافاً من اليهود، وشبتاي زئيفي المزيف. لكن الصهيونية كانت

هرطقة بكل امتياز، وتعجرفاً وقحاً كان يهز أركان العالم. فلا عجب أن أرسل الله الهولوكست[9]، ولذلك يجب أن يبعد المؤمنون أنفسهم تماماً عن هذا الشر. الحبر شياهو مارغوليس أحد أكثر المتحمسين للهاسيدية في أورشليم كان شديد الإعجاب بشابيرا وتيتلبوم. لقد أسس مارغوليس تاريخاً مناهضاً لإسرائيل الذي شدد على وجود أقلية معبأة محاربة شعرت عبر القرون أنها مجبرة أن تنتفض وتحارب يهوداً آخرين باسم الرب. اللاويون الذين قتلوا ثلاثة آلاف من الإسرائيليين الذين عبدوا العجل الذهبي بينما كان موسى يتلقى التوراة على جبل سيناء، لهذا السبب كرمهم الله على كل القبائل الأخرى، لا لخدمتهم في الهيكل. كان موسى متحمساً كبيراً حارب يهوداً آخرين طوال حياته. بنحاس الحفيد الأكبر لـ آرون ثار على زِمري ـ مع أنه كان أمير إسرائيل ـ لأنه ارتكب خطيئة السفاح، ووقف إيليا بوجه آحاب وذبح الـ /450/ من أنبياء بعل. هؤلاء المتحمسون الذين كان يعبر عن حبهم لله بغضب لا يسيطر عليه هم اليهود المخلصون، الفضالة المؤمنون[10]. يجب أن يقطع اليهود أنفسهم جذراً وفرعاً عن يهود من أمثال أعضاء أغودات الذين تركوا الرب ومضوا إلى الشر، لقد سبب تعاون أغودات مع الصهاينة «أذى أكثر من شرور الأرض» لليهود. والزواج منهم كان خطيئة وعقد اتفاق مع الشيطان[11].

من هنا تأتي ضرورة الفرز، تماماً مثلما يفصل التوراة المقدس عن الدنس، والنور عن الظلمة، والحليب عن اللحم، والسبت عن بقية أيام الأسبوع، كذلك الأمر يجب أن يفصل المستقيمون أنفسهم عن سواهم المارقين فمن خلال العيش والصلاة بشكل منفصل عن هؤلاء اليهود الأشرار. كان الهارديم المخلصون يعبرون مادياً عن البرزخ الكبير الذي كان بينهم في مستوى ميتافيزيقي. لكن ذلك الرأي كان يعني أن كل جزء من تفاصيل حياة المؤمنين كان له أهمية كونية، كونهم كانوا يعيشون وسط شر شيطاني. أمور اللباس وطريقة التدارس، حتى قطع الخبز ينبغي أن تكون متمشية مع تعاليمهم تماماً: لأن الحياة اليهودية كانت محفوفة بالمخاطر، وأي تجديد كان ممنوعاً بتاتاً: يجب الحرص على جعل الطية اليمنى للباس فوق الطية اليسرى، واليد اليمنى «يد الرب العليا مرفوعة» تسيطر على الجانب الأيسر الذي يمثل قوة دافع الشر[12]. فحيث سعى البروتستانت الأصوليون لملء الفراغ من خلال البحث عن يقينية مطلقة، وصوابية معتقدية صارمة، سعى هؤلاء المتشددون جداً المناهضون للصهاينة إلى اليقين في التزام دقيق بالشرع الإلهي، والتزام تقليدي. إنها روحانية تكشف عن خوف لا يمكن التحكم به إلا من خلال التزام صارم بالحدود القديمة، وإقامة حواجز جديدة، وفصل تام، والتزام صادق بقيم التراث.

هذه الرؤية الرافضة غير مفهومة أبداً لليهود الذين يعتبرون الإنجاز الصهيوني عجائبياً وخلاصياً. هذه هي المعضلة التي ينبغي على اليهود والمسيحيين والمسلمين جميعاً أن يواجهوها في القرن العشرين: بين الأصوليين من جهة، وبين من يتبنون موقفاً أكثر إيجابية تجاه العالم العلماني الحديث الذي أوجد برزخاً يصعب اجتيازه. فالجماعات المختلفة لا تستطيع رؤية الأشياء من المنظور نفسه. والجدالات العقلانية لا نفع لها لأن الاختلاف ينبع من مستوى عقلي أعمق وأكثر عفوية. فعندما تأمل شابيرا، وتيلبوم، ومارغوليس الأنشطة الهادفة البراغماتية، والملهمة للصهاينة العلمانيين عقلياً، لم يستطيعوا أن يروا إلا أنها شيطانية، لا رب لها. وعندما سمع أتباعهم عما كان يقوم به النازيون في معسكرات الموت، عملية موجهة لا رحمة فيها، فقد خبروها أنها تماثل المشروع الصهيوني. كلاهما كشف غياب الله، ولذلك كانا شيطانيين وعدميين، وتدوس مدمرة كل قيمة مقدسة لدى الهارديم. فحتى يومنا هذا، الإعلانات والكتابات على جدران منطقة معادية للصهاينة في أورشليم تساوي بين القادة السياسيين لدولة إسرائيل وهتلر. هذا التشبيه يبدو ـ لأجنبي ـ مثيراً للدهشة، وزائفاً، لكنه يعطينا فكرة عن الرعب العميق الذي تحدثه العلمانية في قلب أصولي.

فكرة المرتدين اليهود ذاتها بإنشاء دولة علمانية على أرض إسرائيل كانت خرقاً لأحد المحرمات. فطوال قرون حظيت الأرض المفقودة بقيمة رمزية وصوفية تربطها بالله والتوراة لتشكل ثالوثاً مقدساً. ومشاهدة تدنيسها من قبل رجال كانوا يجاهرون أنهم قد وضعوا الدين جانباً، كانت تحرض شعوراً بالغضب والخوف وكأنهم كانوا ينتهكون حرمةَ مزار مقدس، وفي العالم اليهودي كان هذا يعدّ اغتصاباً[13]. فكلما اقترب الصهاينة من تحقيق هذا الهدف ازداد يأس أعضاء الهارديم. في عام 1938 انشق كل من عمرام بلاو Blaw وآهارون كاتسين لينبوغن عن أغودات «لتعاونها» مع الصهاينة، كما انسلخا عن Edah Hardis، ورفض هؤلاء دفع ضريبة خاصة من أجل تغطية كلفة إنشاء دفاع منظم ضد الهجومات العربية، ولتسويغ رفضهم استشهد بلاو ولينبوغن بقصة توراتية: في القرن الثالث الميلادي بينما كان الحراس المسلحون ينظمون دفاعاً عن الجماعات اليهودية المدنية في فلسطين في العهد الروماني، قال لهم حكيمان يهوديان «أنتم لستم حراس المدينة بل أنتم مدمروها، العلماء الذين يتدارسون التوراة هم حراس المدينة الحقيقيون»[14]. وأسمت الجماعة الجديدة التي شكلها بلاو ولينبوغن نفسها اسماً آرامياً نيتوري كارتا (أي حراس المدينة). فنشاطات الصهاينة العسكرية لن تحمي اليهود، بل يحميهم الالتزام الورع الصارم بالعقيدة، فتحدوا بذلك النظرة الصهيونية. فمن وجهة

نظرهما عندما نزلت التوراة على اليهود فقد دخلوا في عالم مختلف عن عالم الأمم الأخرى، وينبغي ألا يتخرطوا في السياسة أو في صراع مسلح، بل أن يكرسوا أنفسهم لمسائل الروح. عندما طلب الصهاينة من اليهود أن يعودوا إلى عالم التاريخ، فإن الصهاينة كانوا ـ في حقيقة الأمر ـ يهجرون عالم ملكوت الله، ويدخلون في دولة ليس لها معنى وجودي بالنسبة لليهود. لقد أنكروا طبيعتهم ذاتها، ووضعوا اليهود على درب الهلاك[15].

كلما ازدادت نجاحات الصهاينة ازدادت حيرة وإرباك «حراس المدينة»: لماذا كان الأشرار ينجحون؟ عندما قامت دولة إسرائيل عام 1948 ـ أي بعد الهولوكست بمدة قصيرة ـ توصل بلاو وتيلبوم إلى نتيجة مفادها أن الشيطان قد تدخل تدخلاً مباشراً في التاريخ كي يقود اليهود إلى عالم الشر وانتهاك مقدسات لا معنى له[16].

كان معظم المتشددين قادرين أن يتكيفوا مع الدولة الجديدة. لقد أعلنوا أن ليس لها قيمة دينية، وأن اليهود الذين عاشوا في إسرائيل كانوا مايزالون في المنفى، تماماً كما كانوا في الشتات، لم يتغير شيء. كانت أغودات إسرائيل مستعدة للانخراط في الحوار والمفاوضات مع الحكومة الإسرائيلية لصيانة مصالح اليهود الدينية، تماماً كما فعلت مع الحكومات غير اليهودية في أوروبا. لكن «حراس المدينة» لم يفعلوا ذلك، فما أن أعلن قيام دولة إسرائيل عام 1948 حتى فرضوا ـ حالاً ـ حظراً على أي مشاركة في الانتخابات، ورفضوا قبول تمويل الحكومة لحركتهم، وأقسموا ألا تطأ أقدامهم مؤسسات حكومية كما ضاعفوا حملات الهجوم ضد أغودات لأنهم رأوا قبول أغودات البراغماتي للدولة اسفيناً يدق بينهما: «إن نتنازل حتى إلى أقل درجة ـ لا قدر الله ـ عن كراهيتنا للشر، للمغوين، والفاسدين، إن ننتهك حالة الانفصال التي تلزمنا بها توراتنا المقدسة... عندئذ سيكون الطريق مفتوحاً إلى كل شيء ممنوع، لأننا سنكون قد تركنا الدرب الضيق المستقيم إلى درب الاحتيال»[17]. المشروع الصهيوني الذي أغوى الشعب اليهودي برمته تقريباً بعيداً عن الله، كان غارقاً في إنكار عدمي لقيم القداسة والحشمة. لكن كلما ضربت الصهيونية جذورها أكثر في العالم اليهودي أصبحت الدولة الجديدة أكثر نجاحاً وأصبحت حركة «حراس المدينة» أكثر عمقاً ومبدأية في نبذها للصهيونية والدولة. لم يعد هناك إمكانية للمصالحة، لأن دولة إسرائيل كانت من فعل الشيطان. قال تيلبوم أنه ليس ممكناً لليهودي «أن يلتزم بكلا الدين والدولة في الوقت ذاته، والإيمان بتوراتنا المقدسة، لأنهما نقيضان تامان». فحتى لو كان السياسيون والوزراء حكماء تلموديين، وملتزمين ورعين بالوصايا، ستكون الدولة في حالة دنس

شيطاني لأنها تمردت على الله وحاولت أن تخطف الخلاص كي تقرب الأيام الأخيرة. لم يكن لدى «حراس المدينة»وقت لمساعي أغودات لإصدار تشريع ديني من الكنيست. لم يكن من الورع محاولة تقييد حركة النقل العام يوم السبت عن طريق القانون بحيث يتم استثناء طلاب يشيفا من مسودة القانون، لأن هذا كان تحويلاً لشرع إلهي إلى قانون بشري وكان بمرتبة إلغاء التوراة وانتهاك حرمة Halakhah. قال الحبر شيمون إسرائيل بوسين Posen ـ علامة بارز من حركة شاتمار الهاسيدية في نيويورك ـ عن أعضاء أغودات في الكنيست. «الويل لهم لهذا العار، أما الناس الذين يرتعدون خوفاً كل يوم ويجلسون في مجلس الأشرار ذاك الذي يدعى الكنيست، ويوقعون أسماءهم على التزمير، يزورون توقيع الواحد القدوس، تبارك الله، تعالى في السماء. يظنون أن بوسعهم أن يقرروا من خلال أصوات الأغلبية فيما إذا توراة الحق سوف يداس عليه، بل حتى أبعد من ذلك فيما إذا سوف تمنح توراة الله سلطة»[19].

بالرغم من كل ذلك، حتى «حراس المدينة» شعروا بجاذبية الصهيونية. ووصف بلاو الصهاينة أنهم «غواة» هو وصف هام. دولة يهودية في أرض يهودية إغراء يشد الروح اليهودية بكل قوة، وهذا جزء من المعضلة لدى الأصوليين. ففي ـ أغلب الأحيان يشعرون أن إنجازات الحداثة تشدهم وتفتنهم، لكنهم يرتدون عنها في حالة من الرعب[20]. فالتصوير الأصولي البروتستانتي لعدو المسيح، أنه غشاش وساحر خلاب يوضح شيئاً من الصراع ذاته. هناك توتر في نظرة الأصولية إلى الحداثة التي قد تكون ناسفة مدمرة. وكما عبر بلاو إن تقوى المناهضين للصهاينة هي تقوى «كراهية» مبدأية، والكراهية في أغلب الأحيان تسير يداً بيد مع حب غير معترف به. يشعر العضو من حركة هارديم بالسخط عندما يتأمل دولة إسرائيل! إنهم لا يقتلون، وحتى يومنا هذا يرمون الحجارة على السيارات التي يخالف سائقوها الشرع بالسفر يوم السبت في إسرائيل. وأحياناً يهاجمون منزل زميل لهم أخفق في العيش وفقاً لمعاييرهم إذا ما امتلك تلفازاً، أو سمح لزوجته أن ترتدي ملابس غير محتشمة. أعمال عنف كهذه تعتبر «تقديساً لاسم الله»، وصفعة ضد قوى الشر التي تحيط بهارديم وتهدد بالتهامهم[21]. لكن هذه الهجومات العنيفة هي محاولة لقتل توق دفين وانجذاب في قلوبهم.

يشكل هؤلاء الهارديم المناهضون للصهاينة أقلية صغيرة نحو عشرة آلاف في إسرائيل، وعدة عشرات آلاف في الولايات المتحدة، لكن تأثيرهم كبير[22]. وعلى الرغم من أن معظم المتشددين هم موالون للصهيونية أكثر مما هم مناهضون لها، إلا أن «حراس المدينة»، وأنصار شاتمار الهاسيدية يواجهونهم بالمخاطر المترتبة على التعاون الوثيق مع

الدولة. انسحابهم المبدئي من دولة إسرائيل يذكر هارديم الأقل حماسة ـ الذين يشعرون بالافتقار إلى الكرامة ومصداقية في تعاونهم مع الدولة اليهودية ـ مهما أصبحت إسرائيل قوية وناجحة في الوضع العالمي ـ إلا أن اليهود مايزالون في حالة نفي وجودي، ولا يقومون بدور شرعي في الحياة الثقافية والفكرية في العالم الحديث.

رفض هارديم لقبول إسرائيل لأنها خلق شيطاني يتعاظم حتى يبلغ حد تمرد مستمر ضد الدولة التي يعيش الكثيرون منهم فيها. فعندما يرشقون الحجارة في يوم السبت، أو يمزقون الملصقات التي تعرض صوراً لنساء في ملابس السباحة، فإنهم يتمردون على الروح العلمانية للدولة اليهودية التي يحكم مسار العمل فيها المبدأ الوحيد: المنفعة العملية العقلانية. الأصوليون في الأديان الوحدانية الثلاثة هم في حالة ثورة ضد اللوغوس البراغماتي الذي يهيمن على المجتمع الحديث إلى حد إقصاء ما هو روحي، والرافض للقيود التي يفرضها المقدس. لكن بما أن المؤسسة العلمانية قوية جداً، على معظمهم أن يقصر ثورته لتتخذ أفعالاً رمزية صغيرة. إن إحساسهم بالضعف، واعترافهم الصريح بالدولة في أوقات الحرب يزيد من سخط الأصوليين. فالغالبية العظمى من هارديم ـ تقتصر احتجاجاتهم على انسحاب إرادي من الدولة العلمانية، وعلى تأسيس ثقافة مناهضة تتحدى قيمها عند كل منعطف.

المجتمع البديل ـ في منظور هارديم ـ تحفزه رغبة بملء الفراغ الذي خلقته الروح العامة الحديثة، هذا الفراغ كما رأوه بعد الهولوكست كان متصاعداً بيانياً بشكل مرعب. فالذين نجوا يشعرون أنهم مجبرون على إعادة بناء محاكم هايسيدية ويشغوت في إسرائيل والولايات المتحدة، وذلك عبارة عن فعل تقوى لملايين هارديم الذين ماتوا في معسكرات هتلر، وفعل تمرد ضد قوى الشر. يعتقدون أن بإعطاء مؤسساتهم هارديم مساحة جديدة من الحياة، إنما يجعلون ذلك العالم الميت ليس حياً فقط بل يصبح أكثر قوة مما كان، بالتالي فإنهم يوجهون ضربة لمصلحة المقدس[23]. فبعد الحرب العالمية الثانية بُنيت مدارس دينية جديدة في إسرائيل والولايات المتحدة. ففي عام 1943 أسس الحبر آرون كوتلر Kottler (1891 ـ 1962) أول مدرسة Yeshiva ليتوانية في أمريكا، عندما أسس بياس مدراش جيد في نيوجرسي على أنموذج يشفوت Volozhim وسلوبودكا. بعد عام 1948 بني براك Bne Brak قرب تل أبيب أصبحت «مدينة توراتية»، جذبت الشيفوت المؤسسة حديثاً الطلاب من أرجاء إسرائيل والشتات إليها. الروح الموجهة هنا هو الحبر أبراهام يشياهو كارلتز Karlitz (1878 ـ 1943) الذي كان يعرف باسم هوزن إش (باسم أحد كتبه). زادت هذه المؤسسات الجديدة مركزية الحياة التقية أكثر من ذي

قبل. أصبحت دراسة التوراة سعياً حثيثاً يستمر طوال الحياة، ينبغي على الرجال متابعة دراساتهم للتوراة بعد الزواج وتعيلهم مالياً زوجاتهم. لقد طمس العالم الحديث الخطر اليهودية الأوروبية كلها تقريباً، وكادر العلماء الذين عاشوا في المدارس الدينية كانوا على احتكاك بسيط بالعالم الخارجي لاستغراقهم الكلي في تدارس النصوص المقدسة ومن ثمّ أصبحوا الأوصياء الجدد على اليهودية[24]. لقد اعتقد كوتلر أن طلابه كانوا يبقون العالم كله في الوجود. فالله قد خلق السماوات والأرض كي يتمكن الناس من دراسة التوراة فقط، واليهود سينجزون المهمة الملقاة على عاتقهم إذا ما تدارسوا الشريعة المقدسة ليلاً ونهاراً، وإذا ما توقفوا عن ذلك فإن «الكون سوف يدمر فوراً»[25]. نبعت هذه التقوى من إحساس بالإفناء كلي. إن أية دراسة علمانية بمثابة تبنٍّ للثقافة غير اليهودية القاتلة، ولم تكن مجرد هدر للوقت. إن أي استيعاب لمناحي الثقافة الحديثة سواء كان دينياً، صهيونياً، أو إصلاحياً، أو محافظاً، أو أرثوذكسية محدثة يعدّ أمراً غير شرعي[26]. فلا مجال للمساومة في عالم نذر نفسه إلى تدمير اليهودية. فاليهودي الحق يجب أن يعزل نفسه عن هذا العالم، وأن ينصرف تماماً إلى النصوص المقدسة. لقد عكست المدارس الدينية الجديدة ما بعد الحرب يأس الروحانية الأصولية. كانت النصوص المقدسة هي كل ما تبقى من المواجهة الساحقة لليهود مع الحداثة في القرن العشرين. لقد قتل نحو ستة ملايين يهودي ودمرت قاعات المدارس الدينية الهاسيدية، ومعها كلاسيكيات المعرفة اليهودية، وأسلوب حياة الغيتو قد ولى وإلى الأبد، ومعه مضت معرفة قرون والتزام تقليدي، بينما كان الصهاينة يدنسون الأرض المقدسة. كان ما باستطاعة يهودي أن يفعله هو أن يملأ الفراغ الذي كان معلقاً بالنصوص التي حافظت على رابطته الأخيرة مع الإلهي. لقد غير الدمار الذي أحدثه الهولوكست طبيعة دراسة التوراة، ففي عالم الغيتو قُبل الكثير من الشعائر التراثية والممارسات كشيء «معطى»، إذ لم يكن هناك طريقة بديلة للعيش أو الالتزام بالتوراة. لم يكن الجيل الأول من اللاجئين على دراية بكيفية ممارسة هذه الشعائر. لكن أطفالهم وأحفادهم، الذين كانوا متلهفين لإعادة خلق العالم المفقود لأسلافهم القتلى لم يعودوا يدركون عفوياً هذا الالتزام الاعتيادي الذي لم يكن بحاجة إلى تدوين رسمي. الطريقة الوحيدة التي كانت في متناولهم لاستعادة عالم التوراة الضائع هذا كانت من خلال تمشيط النصوص المقدسة من أجل الحصول على معلومة بسيطة. المدارس الدينية عالم مليء بالدراسات التي تصف بشكل مفصل الإجراءات التي بدت طبيعية ومسألة مقبولة في أوروبا ما قبل الهولوكست. وكل جيل تال سوف يعتمد على الدراسة أكثر من اعتماد سابقه[27]. كانت الحياة اليهودية مرتبطة بالنصوص ومعتمدة على الكلمة أكثر من ذي قبل، كنتيجة

للدمار الذي حدث. فكان هذا تشدداً جديداً في الأصولية اليهودية. وفي عام 1960 أشار الحبر سملا إلبيرغ إن «ثورة مركزة لمصلحة انحياز كامل للحياة الدينية» كانت تحدث. فاليهود في «مدينة التوراة» كانوا يلتزمون بالوصايا أكثر من ذي قبل[28]. هذا المسعى لإطاعة الشريعة كان أكثر اكتمالاً من العصور السابقة: لقد كان طريقة تجسيد الإلهي في عالم أُفرغ بكل وحشية من الله. العضو الهاريدي في بني براك Bnei Brak كان يجد سبلاً جديدة ليكون دقيقاً وصارماً حول مسائل الحمية والتطهر، حتى لو أدى ذلك إلى جعل حياته أكثر صعوبة.

لقد وصف هازون إش النبرة عندما وصل إلى فلسطين في عام 1930. لقد تقربت منه مجموعة صهاينة متحمسين وطرحوا عليه الأسئلة. كانوا يريدون الالتزام بالشريعة الزراعية اليهودية في مستوطنتهم، بالتالي كي يزرعوها وفقاً للتوراة. فهل يعني ذلك أن عليهم أن يتركوا أرضها بوراً كل سبع سنين، حسب ما جاء في الشريعة[29]؟ سوف يسبب تطبيق هذه «السنة السبتية» صعوبة كبيرة، وكانت عادة مناقضة تماماً لتقنيات الزراعة الحديثة التي صممت من أجل مردود الحد الأقصى. وجد الحبر كوك مخرجاً قانونياً للمستوطنين، لكن هازون إش كان معارضاً لتساهل كهذا، قال إن التحدي يكمن بكل دقة في الصعوبة. لقد أمرت الشريعة أن يضحي المزارع برخائه من أجل خير أسمى، فالسنة السبتية كانت مصممة للاحتفال بقداسة الأرض، لجعل اليهود يدركون عدم حرقها ـ مثل جميع الأشياء المقدسة. فاليهود يجب ألا يستغلوا الأرض من أجل فائدتهم، بل أن تُحلَبَ من أجل إنتاجية متزايدة، فالمزارع المتدين حقاً يجب أن يتحدى المادية العقلانية التي ينادي بها الرواد العلمانيون، وقد تكون صهيونية لكنها ليست يهودية إطلاقاً[30].

في بني براك Bnei Brak ترأس الحبر هازون إش ما أسماه مجلس «الحرمات»، وعلم تلاميذه أن يجدوا الطريقة الأكثر تحديداً وصراحة ودقة» للالتزام بالوصايا[31]. وهذا المبدأ سوف يجعلهم منفصلين جذرياً عن روح البراغماتية للحداثة. هذا النمط من التشدد أدى إلى تجهم ضد مؤسسة الأحبار في التجمعات اليهودية التقليدية في أوروبا. لقد احترم الأحبار قلق الناس المهتمين بأصغر دقائق الشريعة ومخاوفهم، لكن لن يُسمَح لهم بفرض تشددهم على الجماعة كلها، لأن ذلك قد يكون له أثر تقسيمي. فاليهود الذين أتوا من تجمعات معاييرها أكثر تشدداً حيال ذبح الحيوانات لن يكونوا قادرين أن يأكلوا مع يهودي فهم قواعد حكماء الماضي الذين لم يكونوا متشددين في مسائل كهذه. لذلك أبدى الأحبار ميلاً إلى الليونة في تفسيرهم للتوراة: لم يكن بالإمكان مسامحة نخبة روحانية تجعل الالتزام لليهود المتشددين أمراً محالاً[32].

كان هذا التشدد الثوري جزءاً من ثقافة مناهضة يحاول الهارديم خلقها. لقد وضع معياراً دينياً معارضاً لروح الحداثة المعقلنة التي جعلت المردود والبراغماتية مبدأين أساسيين لها. لقد رفض المتشددون في حركة الهارديم المساومة على معايير التيار الرئيسي للمجتمع في وقت كانت فيه حركة الإصلاح المحافظة ويهود أرثوذكسيون يتجاهلون أجزاء من الشريعة، أو يحاولون إيجاد حياة دينية متراخية وعقلانية أكثر. لقد نوه الحبر إلبورغ ـ أثناء زيارته إلى بني براك ـ أنها قد «أصبحت عالماً بحد ذاته» فيه اليهود الهارديم لم يكونوا منسحبين فقط من المجتمع الحديث بل عن يهود آخرين أقل تشدداً وتزمتاً، لقد كانوا بحاجة إلى ذابحين مختلفين، والمتاجر أكثر تشدداً حول طعام الكوشر Kosher، واغتسالهم الطقسي، وبذلك كانوا ينمون هوية متميزة في معارضة لمزاج العصور.

اليهود في المدرسة الدينية لم يدرسوا مثل طلاب الكليات العلمانية لاكتساب معلومات قد تطبق لاحقاً في أحد الميادين العملية. فمعظم شرائع التوراة ـ مثل شرائع طقوس الهيكل، والقربان الحيواني ـ لم يكن بالإمكان تطبيقها، وشرائع torts والأضرار التي بالإمكان إعادتها من قبل المسيح المنتظر بعد أن يؤسس المملكة. لقد قضى الطلاب ساعات وأياماً بل سنوات حتى منكبين على نقاش مكثف على هذا التشريع مع مدرسيهم، لأن هذه كانت شرائع الله. ترديد كلمات عبرية نطقها الله. بمعنى ما ـ عندما أعطى الشريعة إلى موسى على جبل سيناء كانت شكلاً للمشاركة مع الإلهي. هذا الاستكشاف لكل جزء من الشرائع مكن الدارس من الدخول رمزياً إلى داخل عقل الله. ففي عصر رمى بالشرع الإلهي جانباً أدى إلى التزام اليهودية بكل دقة أكثر مما كانوا من قبل، فالطالب الذي يوالف نفسه مع آراء الشرع لأحبار الماضي الكبار إنما كان وسيلة كي يأخذ هذا الطالب التراث إلى داخل عقله وقلبه، وأن يشارك الحكماء. كانت طرائق الدراسة في المدرسة الدينية حاسمة مثل المادة نفسها، وهدف التربية الدينية لم تكن أكثر يسراً في هذا العالم بل كانت بحثاً عن الإلهي في مجتمع حاول إقصاء الله. كل شيء في عالم Yeshiva كان مختلفاً عن العالم العلماني في الخارج. فالرجال في التيار الرئيسي للمجتمع كانوا يعتبرون في مرتبة أعلى من النساء، يخرجون للعمل بينما تبقى النساء في عزلة البيت. بين هارديم الجنس الأدنى الذين كانوا يخرجون إلى ما عدّه الغوييم شؤون العالم «الواقعي»، الذي يحتل مرتبة ثانوية، بينما كان الرجال يعيشون حياة مصونة مغلقة بالوجود الحقيقي في المدرسة الدينية. في إسرائيل العلمانية كان الجيش يصبح مؤسسة مقدسة تقريباً، وكانت الخدمة الإلزامية تطبق على كلا الجنسين، والرجل يبقى في وحدته العسكرية كاحتياط طوال حياته. لكن طالب المدرسة الدينية

كان معفواً من الخدمة الإلزامية، ،أدار ظهره إلى قوات الدفاع الإسرائيلية، معلناً أنه كان «وصياً» حقيقياً على الشعب اليهودي، وأنه كان خط المواجهة في حرب مقدسة ضد قوى الشر التي كانت تضغط بشكل عدواني على المدرسة الدينية من جميع الجوانب[34]. فالحداثة ـ بالنسبة للهارديم بل ودولة إسرائيل ذاتها كانت المظهر الأحدث لـ Galut لحالة النفي والغربة والبعد عن الله. لقد كشف الهولوكست عن شره، ومن ثمّ ينبغي ألا يحس اليهودي أنه في بيته في عالم كهذا، ومما يدعو إلى الاستغراب أن في إسرائيل وأمريكا كان يتم تمويل تعليم التوراة بسخاء، فازدهر كما لم يكن من قبل. كان يطلب من الطلاب الابتعاد عن العالم الدنيوي. لقد شرح أحد مربي هذه المدارس أنها لا تعلم الشاب «أن ينذر نفسه للتوراة كلياً بل يتعلم كيف يبعد نفسه عن تجارب هذا العالم»[35]. أسوار المدرسة الدينية كانت تذكر دائماً أن التوراة لا يمكن أن تكون في موطنها في وجود النفي. لقد ازدادت الثقافة المناهضة لزيادة فصل الطلاب عن التيار الرئيسي للمجتمع. لقد ذكر أفرام ودلف في كتابه/ التربية في وجه الجيل /1952 أن يهودي المدرسة الدينية كان مكرساً لمهمة إحياء عالم أبيه وجده، بالرغم من لامبالاة العلمانيين: «إننا نقف وحيدين في هذا. إننا مختلفون عن كل من حولنا. مؤرخي الإصلاح.. الشعراء الذين يراهم الآخرون رجالاً عظاماً» كان الهارديم معزولين حتى في الدولة اليهودية. «الشوارع كانت تسمى بأسماء شخصيات تاريخية من الذين نراهم في ضوء سلبي تماماً. نحن نقف جميعاً وحيدين»[36].

تمرد الهارديم على الحداثة العقلانية يتكون إلى حد كبير من الانسحاب، لكن في هذه الفترة الهاسيدية في روسيا دعت إلى نزعة عسكرية في أوساط هاباد يشيفا Habad Yeshiva، لكن البلاشفة قضوا عليها. وأُغلقت المدارس اليهودية والمدارس الدينية، وأُدينت دراسة التوراة على أنها ثورة مضادة؛ وتحدي اليهود لهذه الإجراءات كان يعني المجاعة والسجن أو الموت. اعتبر الحبر السادس يوسف إسحاق نيرسوه ذلك (1880 ـ 1950) «بشائر ولادة المسيح المنتظر». لم يكن كافياً للمتدين أن ينسحب من العالم، بل يتوجب على الهاسيدي أن يحاول هزم العالم الحديث من أجل الله. ففي روسيا ألّف الأحبار تنظيماً سرياً كان خريجو هاباد الدينية يعطون فيه حصصاً توراتية وتلمودية، وطلبوا من الشبان الالتزام بالوصايا. ثم نُفيَ الحبر يوسف إلى بولندا حيث تابع مهمته من هناك، فأعاد التنظيم وفق خطوط حديثة، وجعله مركزياً. كما استخدم تقانة الاتصالات الحديثة كي يكون على اتصال مع أتباعه في جميع أنحاء العالم. لكنه أجبر على الهرب من هتلر، فوصل إلى الولايات المتحدة حيث تابع مهمته،

وبدأ حملة دعائية لاسترداد اليهود الذي استُوعبوا في العالم الجديد، فبدلاً من الانسحاب حدث اتساع. وفي عام 1949 أسّسَ المستوطنة الهاسيدية الأولى في إسرائيل كفار هاباد. إنه لم يخف عداءه للصهيونية، لكنه أعتقد أن في هذه الأيام الأخيرة يجب أن تصل مهمته إلى اليهود في أرض إسرائيل الدنسة.

في عام 1950 توفي Rebbe فخلفه صهره الحبر مناحيم مندل شنيرسون (1904 - 1994) كان هذا تطوراً مدهشاً لابد أنه يعكس إرادة هاباد لاحتضان العالم العلماني في محاولة لتغييره. لم يكن الحبر السابع مطلعاً على المدارس الدينية لكنه تلقى تعليماً حديثاً، لقد درس الفلسفة اليهودية في برلين والهندسة البحرية في السوربون. فوصل إلى الولايات المتحدة عام 1941، وكان يساعد والد زوجته في مهمته إلى جانب عمله في البحرية. ومن ثمّ كان نتاج العالم الحديث، وقادراً على تعبئة هاسيديته في حملة دعائية عالية الكفاءة من أجل خلاص اليهود في جميع أرجاء العالم. فالذين سيصبحون جنوداً في جيشه ليسوا فقط طلاب المدارس الدينية بل كل يهودي Habad. لقد أعد حملته بكل دقة وفي عام 1970 شن هجوماً مضاداً على العلمنة والاستيعاب. كان يرسل آلاف الشبان من أتباعه لتأسيس منازل Habad في مدن بعيدة حيث كان اليهود إما يصبحون علمانيين أو يشكلون أقلية. والمنزل سيكون «قطرة» في مركز كان يقدم معلومات حول اليهودية، ويحتفل بالسبت والطقوس الأخرى، ويقيم محاضرات ودروس. وهاسيديون آخرون يرسلون إلى الجامعات والشوارع في أمريكا حيث يقابلون يهوداً عابرين كي يقنعوهم بتطبيق الوصايا علانية مثل لبس قبعة تفلين، وترديد الأدعية. فالطقس سوف يلامس «الشرارة» الإلهية الساكنة في روح كل يهودي، بالتالي ستوقظ فيه الإحساس بالقداسة[38].

كان رِبي Rebbe وهو في بيته وسط العالم، لقد تعايشت معرفته العلمية مع الأسطوري القديم لهاديسية هاباد. دراساته في الأحياء البحرية لم تسرق منه رؤيته للجذوات الإلهية، وسوف يطور ميسينية قوية. فاز في الانتخابات على زعامة هاباد، زاعماً أنه في حالة مشاركة صوفية مع الحبر السادس المتوفي. ففي نظرته الروحانية كان اللوغوس والميثوس مصدرين مكملين لبعضهما. لقد فسر التوراة تفسيراً حرفياً، مثلما يفسره أي أصولي بروتستانتي، وكان مقتنعاً أن الله قد خلق الكون في ستة أيام قبل نحو ستة آلاف سنة خلت. لكنه اعتقد أيضاً أن اكتشافات العلم الحديث حول العلاقة بين الروح والجسد، أو المادة والطاقة، كانت تقود البشر إلى إدراك جديد للوحدة العضوية للوجود، بالتالي سوف يؤدي ذلك إلى الوحدانية[39]. لقد نظم حملته وفق أساليب

حديثة، كما أنه فهم كيف يستغل مصادره، وكيف يتحدث إلى الرجال والنساء العلمانيين. يبدو أن ميثولوجيا وصوفية هاباد هي المقدس، فأعطت حركته الثقة كي تبحر قدماً في العالم بدلاً من الانسحاب دفاعياً من العالم. لقد تحول أحبار معاصرون ضد روح التنوير لكن الحبر شنوير زلمان Schneur zalman الأول، ومؤسس حركة هاباد ساعد هاسيديته على تنمية وجهة نظر إيجابية عن العالم حولها. لقد بدا أن الحبر السابع رجع إلى روحه الأصيلة مستخدماً قدراته العقلية ضمن سياق أسطوري، مثلما فعل زلمان شخصياً. لقد رفضت حركة هاباد قبول الفصل الحديث بين المقدس والدنس: كل شيء ـ مهما كان نجساً ودنيوياً فيه شرارة إلهية. فحتى «يهودي علماني»، أو الأغيار الغوييم فيهم طاقة قداسة كامنة. كان مقتنعاً بقرب مجيء الأيام الأخيرة في نحو نهاية حياته، فبدأ مهمة إلى أغيار أمريكا الذين كانوا جيدين تجاه اليهود. لقد عانى لوبافيتش كثيراً في الفترة الحديثة، حتى إنهم قد واجهوا الموت، لكن الحبر دربهم ألا يروا النفي في ضوء شيطاني كلياً، وألا ينموا في داخلهم الحقد والانتقام، بل أن يروا العالم مكاناً بوسعهم أن يعيدوا إدخال الإلهي إليه(40).

شن الأصوليون البروتستانت في الولايات المتحدة هجوماً مضاداً على الحداثة التي كانت قد هزمتهم، لكن خلال الفترة التي نناقشها هنا ـ ركزوا مثل اليهود Haredi ـ على خلق ثقافتهم الدفاعية المناهضة. بعد محاكمة Scope انسحب الأصوليون البروتستانت من المعترك العام إلى كنائسهم وكلياتهم، فظن المسيحيون الليبراليون أن الكارثة الأصولية قد انتهت. وبدت الجماعات الأصولية هامشية لا أهمية لها في نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن جذب التيار الرئيسي لدينومينيشن معظم المؤمنين إلى صفوفه. لكن الأصوليين كانوا يضربون جذوراً قوية في المستوى المحلي، بدلاً من أن يتلاشوا. كان مايزال هناك عدد لا بأس به من المحافظين ضمن التيار الرئيسي لحركة دينومينيشن، لقد فقدوا كل أمل في طرد الليبراليين، لكنهم لم يفقدوا إيمانهم «بالأصول»، فبقوا بعيدين عن الأغلبية، كوّن من هم أكثر راديكالية كنائسهم الخاصة، ولاسيما أنصار ما قبل الألفية الذين اعتقدوا أن ذلك واجب مقدس، بينما كانوا ينتظرون من أجل النشوة Rapture لفصل أنفسهم عن الليبراليين الملحدين. وبدؤوا يؤسسون تنظيمات جديدة، وشبكات جديدة يشرف عليها جيل جديد من الإنجيليين. وما أن حلت سنة 1930 حتى كان هناك ما لا يقل عن خمسين كلية إنجيلية أصولية في الولايات المتحدة.

وخلال سنوات الركود الاقتصادي أُسّسَ نحو /26/ كلية أخرى، وكانت كلية

ويتون Wheaton الأصولية في إلينوي تنمو بسرعة كبيرة. بنى الأصوليون إمبراطورياتهم الإذاعية ودور النشر الخاصة بهم. فبدأوا مهماتهم التبشيرية عندما ظهر التلفاز خلال خمسينات القرن العشرين وتزعم هذه الحملة كل من بيلي غراهام، وريكس همبارد Humbard، وأورال روبرتس، فحلوا بذلك محل الوعاظ المتجولين القدامى[41]. وبذلك نشأت شبكة ضخمة لا مرئية وربطت الأصوليين سوياً في أرجاء الأمة الأمريكية. لقد شعروا أنهم غرباء، ودُفعوا إلى محيط المجتمع، لكن كلياتهم الجديدة، ومحطات الإذاعة أعطتهم موطناً في عالم معادٍ.

في الثقافة المناهضة التي كان يخلقها الأصوليون كانت كلياتهم في مأمن، ومكمن مقدس وسط الدنس المحيط بهم. كانوا يحاولون خلق قداسة عن طريق الانفصال. فجامعة بوب جونز التي تأسست عام 1927 في فلوريدا ساوث كارولينا لخصت روح المؤسسة الأصولية الجديدة. هذا المؤسس الإنجيلي ـ ابن مطلع القرن العشرين ـ لم يكن مثقفاً، لكنه أراد أن يؤسس ما أسماه مدرسة «آمنة» تساعد الشبان على صيانة دينهم وهم يستعدون لمحاربة الإلحاد الذي كان منتشراً في الجامعات العلمانية[42]. كل طالب كان ملزماً أن يقضي فصلاً دراسياً لدراسة الإنجيل، وأن يؤم الكنيسة، والالتزام بأسلوب الحياة المسيحية، وبقوانين صارمة تحكم اللباس والعلاقات الاجتماعية والمواقيت. فعدم الطاعة، وعدم الولاء كانت «ذنوباً لا تغتفر ولا يسامح عليها»[43]. كان ينبغي على الطلاب والمدرسين الالتزام بذلك، بالتالي كانت جامعة بوب جونز عالماً قائماً بحد ذاته. فلم تسع إلى نيل الاعتراف بها ـ لأن تسوية كهذه مع المؤسسة العلمانية هي ذنب[24]. هذه التضحية مكنت الجامعة من أن تمارس ضبطاً أشد على طلبات القبول، وعلى المنهج التدريسي، وعلى مراجع المكتبة.

كان هذا الانضباط أمراً أساسياً، لأنهم كانوا يعلمون أنهم في حالة حرب، فالدليل الذي تصدره يشرح أن المدرسة هي «ضد هجومات إلحادية غنوصية وإنسانية على الكتاب المقدس»، وضد ما يسمى «حداثي، أو ليبرالي، أو أرثوذكسية محدثة، والمصالحة الاجتماعية، والإنجيليون الجدد، وممارسات غير أخّاذة وغير إنجيلية»[45].

لقد انسحب الطلاب والمدرسون من العالم من أجل حماية دينهم من الهجمات التي يشنها هؤلاء الأعداء. فوفقاً لبوب جونز الثاني كان هذا الفضل «أساساً وقاعدة لشاهد وشهادة أصولي»[46]. من هذا الحصن الديني سيدافع الطلاب عسكرياً «عن سلطة وعصمة الكتاب المقدس، عن طريق مهاجمة «أعداء الدين»[47]. لكن تأثير هذه الجامعة كان قليلاً على الوسط الأكاديمي الأمريكي، لكنه كان كبيراً على الأمة

المسيحية، كان خريجوها معروفين بالانضباط الذاتي، وتحضير الذات، إذ لم يكونوا معروفين بسعة اطلاعهم.

إن كليات الإنجيل، والجامعات الأصولية التي وجدت خلال هذه السنوات كانت قلاعاً للانفصاليين. لقد شعر الأصوليون أن الدين كان مهدداً، وكانوا مقتلعين من قلب الحياة الأمريكية، عُلموا أن يروا أنفسهم «خارج البوابة»[48]. لقد عبرت النزعة المحاربة عن غضب عميق، ظهر إلى السطح في أقوال المسيحيين المتطرفين في هذه السنوات، لقد عبروا عن مخاوف وأحقاد، وأهواء معظم القطاعات المهمشة من السكان. فالمعمداني جيرالد وينرود Winrod نظم «المدافعين عن الدين المسيحي» لمحاربة مبادئ النشوء والارتقاء خلال عشرينات القرن الماضي، وارتحل في ألمانيا النازية في الثلاثينات، وعاد مصمماً على كشف «الخطر اليهودي» على الشعب الأمريكي. وشجب ـ في الوقت ذاته ـ ما دعا إليه روزفلت «صفقة جديدة يهودية»على أنها شيطانية. وبالتعاون مع كارل ماكنتير Mcintyre وبيلي جيمس هارجس Hargis، أدان كل مذهب «ليبرالي» في الولايات المتحدة. لام الأصوليون الليبراليين مهما كان طيفهم سواء كانوا علمانيين أو مسيحيين على الموقع الهامشي الذي يحتله المسيحيون حقاً، كانوا يبدون ميلاً إلى اليمين السياسي. أما الإنجيليون فقد عدّوا النزعة الوطنية وثنية، عندما أصبح الدفاع عن أسلوب الحياة الأمريكي واجباً مقدساً. هارغيس ـ مؤسس الصليبية المسيحية ـ كنيسة مناهضة للشيوعية، رأى الاتحاد السوفييتي شيطانياً، وحارب من دون كلل كل ما عدّه تسللاً شيوعياً: الصحافة الليبرالية، ومدرسين يساريين ـ والمحكمة العليا، كل هؤلاء ـ في نظره ـ جزء من مؤامرة لتحويل أمريكا إلى «حمراء». ورأى كارل ماكنتاير ـ الذي انسلخ عن الكنيسة البريسبيتيريانية ليؤسس الكنيسة البريسبيترية الإنجيلية، وحلقة البحث اللاهوتي الدينية ـ أعداء مختبئين في كل مكان. وعدّ الخط الرئيسي من حركة دينومينيشن جزءاً من خطة شيطانية ترمي إلى تدمير المسيحية في أمريكا. وانضم ماكنتاير إلى جوزيف ماكارثي في حملته الصليبية المعادية للشيوعية في الخمسينات. لم يكن هؤلاء المتطرفون نموذجيين، لكنهم كانوا مؤثرين. ففي عام 1934 بلغ عدد المشتركين في مجلة وينورد /مجلة المدافع/ نحو /600.000/ مشترك. وفي برنامجه / ساعة مسيحية في القرن العشرين/ أدان فيه جميع المسيحيين الذين لا ينتسبون إلى لاهوته الحاقد، وجميع رجال الدين الليبراليين الذين قد يبدون محبين ومسيحيين أنهم مجموعة من الجهلة، لكن الذين كانوا «ملحدين، شيوعيين، من يسخرون من الإنجيل، وكارهي الدم، والشاتمين، وأبناء المقيدين بالجنس لوحوش خضر العيون»[49].

وهكذا غدت الأصولية دين غضب ـ كما في اليهودية الهاريدية ـ وهذا الغضب يستمد جذوره العميقة من خوف عميق. وكان هذا جلياً في النزعة ما قبل الألفية التي أصبحت نقطة علام في هذه الحقبة، وكان أنصارها يسمون أنفسهم «أصوليين». بينما مسيحيون محافظون آخرون مثل بيلّي غراهام كانوا يفضلون أن يناديهم الناس بالإنجيليين: واجب إنقاذ الأرواح في هذه الحضارة العفنة كان يتطلب درجة من التعاون مع مسيحيين آخرين مهما كانت معتقداتهم اللاهوتية. بينما أصر الأصوليون المعروفون على نزعة الانفصال والانسحاب[50]. بدت سنوات الحرب أنها تثبت أن التفاؤل ما قبل الألفي لدى الليبراليين قد ضُلل، واعتبر الأصوليون الأمم المتحدة الجديدة وعصبة الأمم ضوءاً سلبياً، لأنهما تعدان العالم إلى ديكتاتورية عدو المسيح، وتؤديان إلى مشكلة خطيرة. فقد لا يكون هناك سلم عالمي. ففي عام 1942 كتب هربرت لوكيير Lockyear أن «الكتاب المقدس يناقض كل حلم طوباوي، وهذه ليست الحرب الأخيرة، والمخاوف الراهنة هي بيض سمك لتوليد سخط مخيف أكثر»[51]. فهذه النظرة مناقضة بيانياً للمؤسسة الليبرالية. كان هناك «أمتان» في أمريكا، غير قادرتين أن تتشاركا في نظرة كل منهما إلى العالم الحديث. نظرة ما قبل ألفية صادقت على شعور الأصولية بالعجز التام، واعتقد أن القديس بطرس قد تنبأ بالقنبلة الذرية حين قال إن في اليوم الأخير «بهدير سوف تتلاشى السماء. والعناصر سوف تشتعل وتتساقط قطعاً، الأرض وكل ما تحتويه سوف يحترق»[52]. لم يكن هناك أمل بتفادي الهولوكست الأخير. لقد عبر دايفيد غري 1945/Eternity أن «الخطة الإلهية تمضي قدماً إلى إنجازها المحتوم». كما جادل المؤلف الأصولي ويلبور سميث في أفضل كتبه مبيعاً/ العصر الذري وكلمة الله/1948 أن القنبلة الذرية قد أثبتت أن الحرفيين كانوا على حق دائماً[53]. والنبوءات الدقيقة للانفجار الذري في الكتاب المقدس أوضحت أن الإنجيل كان معصوماً، وينبغي قراءته وفقاً لمعناه المباشر.

لقد أمد هذا السيناريو القدري الأصوليين بإحساس بالثقة والتفوق ـ هؤلاء الذين كانوا يشعرون أنهم مكروهون ومهمشون من قبل تيار الثقافة الرئيسي. كان لديهم معلومات متميزة ينكرها المسيحي العلماني أو الليبرالي. وكانوا يعرفون ما الذي كان يجري فعلاً. فالأحداث الكارثية في القرن العشرين كانت تشير فعلاً إلى نصر المسيح النهائي، كما أن الهولوكست الذري لن يؤثر على المؤمنين حقاً، لأنهم كانوا مقتنعين أنهم سيكونون في حالة نشوة إلى أعلى في السماء، قبل النهاية End. فمن يذوق هذه العذابات هم المرتدون وغير المؤمنين. نزعة ما قبل الألفية كانت تغذي الكراهية التي

يحسبها الأصوليون من خلال السماح لهم بتنمية الرغبة بالانتقام التي كانت لا تتسق مع روح الأناجيل. كما أن رؤيتهم الإيجابية لدولة إسرائيل الحديثة تنطوي على تناقض أيضاً مع مبادئهم.

احتل الشعب اليهودي موقعاً مركزياً في تصور جون داربي Darby مؤسس حركة ما قبل الألفية. فوعد بلفور الذي صدر عام 1917 أشعر الأصوليين بالنشوة، واعتبر الواعظ الأصولي جيري فالويل Falwell قيام دولة إسرائيل عام 1948 «الدليل الوحيد الأعظم الذي يعني «العودة الأكيدة ليسوع المسيح»»، كما اعتبر 14 أيار ـ عندما أعلن بن غورويون فيه ولادة دولة إسرائيل أهم يوم في التاريخ منذ صعود يسوع إلى السماء[54]. أصبح الدعم لإسرائيل إلزامياً، فتاريخ إسرائيل كان خارج النفوذ والتحكم البشري، لقد قرره الله من الأبدية. المسيح لم يستطع العودة، اليوم الأخير لم يكن بوسعه أن يبدأ، ما لم يكن اليهود يعيشون في الأرض المقدسة[55].

كان الأصوليون البروتستانت صهاينة متحمسين، لكن نظرتهم تنطوي على جانب أكثر قتامة. قال جون داربي إن عدو المسيح سوف يذبح ثلثي اليهود الذين يعيشون في فلسطين في نهاية الزمن: «زكريا قد تنبأ هذا ـ ومثل جميع النبوءات ـ كلماته يجب أن تفسر حرفياً»[56]. رأى بعض الأصوليين الهولوكست مسعى أخيراً يقوم به الله لتحويل اليهود، حالة سابقة لشيء أسوأ آت. الكاتب الأصولي الغزير الإنتاج جون ولفورد Walvoord قدم في كتابه /إسرائيل والنبوءة/ جدولاً تفصيلياً لهذا الاضطهاد النهائي الذي سيحل باليهود، اعتماداً على مسودات نبوءات. سوف يساعد عدو المسيح على بناء الهيكل، ويقنع الكثيرين منهم أنه هو المسيح المنتظر، بعد ذلك سوف يضع صورته هو في الهيكل الجديد كمادة للعبادة. بعد هذه الردة سوف يرفض نحو /144 ألف يهودي/ عدو المسيح، ويتحولون إلى المسيحية، ويموتون شهداء. ثم يوقع عدو المسيح اضطهاداً لا يرحم باليهود، وسيموتون بأعداد كبيرة، فلا تنجو منهم سوى قلة سوف تكون حاضرة لتحية يسوع عند قيامته ثانية[57]. في الوقت الذي كان فيه الأصوليون يحتفون بقيام دولة إسرائيل، كانوا يرعون أوهاماً بمذبحة هائلة في نهاية الزمن. فالدولة اليهودية قد أتت إلى الوجود كي تسرع الإنجاز المسيحي فقط. مصير اليهود في الأيام الأخيرة قاسٍ وفريد، لقد كتب عليهم العذاب سواء قبلوا المسيح أم لا. لم يعانِ البروتستانت الأمريكيون ما عاناه اليهود، كما أن رؤيتهم للحداثة كانت أيضاً قاتمة ومحكومة بالإخفاق. لقد طوروا قراءتهم الحرفية و«العلمية» للكتاب المقدس كرد على الروح العقلانية النزعة التي كانت سمة العصر الحديث. مع ذلك، إذا كان المحك

الحقيقي لنظرة دينية ما هو أن تساعد المؤمنين على تنمية الفضيلة الرئيسية: الرحمة، فإن الأصولية البروتستانتية بدت أنها كحركة دينية محكومة بالفشل، تماماً مثل محاكمة سكوب Scope، لقد اتضح أن معرفتها كانت منقوصة. قراءتهم الحرفية لفقرات مختارة بعناية من الكتاب المقدس قد شجعتهم على امتصاص ميول الحداثة للقيام بمجازر لا رب لها.

حتى هذه المدة لم يكن المسلمون قد أنتجوا حركة أصولية، لأن عملية التحديث لم تكن قد تقدمت بما فيه الكفاية. كانوا مايزالون في مرحلة إعادة تشكيل تراثاتهم الدينية كي تواجه التحدي الجديد التي تمثله الحداثة، واستخدام الإسلام في مساعدة الناس على فهم روح العالم الجديد. ففي مصر وضع مدرس شاب أفكار الأفغاني، وعبده، ورضا بين أيدي الناس العاديين بعد أن كانت دعواتهم الإصلاحية مقتصرة دائماً على حلقة صغيرة من المثقفين، وعمله هذا كان نقلة حداثية. فالروح المحافظة هي التي كونت المصلحين الأقدم منه الذين كانوا نخبويين لأنهم كانوا يعتقدون أن جمهرة الناس غير قادرين على فهم فكر عويص، مثلهم في ذلك مثل معظم فلاسفة ما قبل الحداثة. لقد وجد حسن البنا (1906 - 1949) سبيلاً لتحويل أفكارهم الإصلاحية إلى حركة جماهيرية. كان البنا ذا ثقافة حديثة وتراثية دينية أيضاً. لقد درس في دار العلوم في القاهرة - أول كلية لتدريب المدرسين تقدم تعليماً عالياً في العلوم. لكن البنا كان متصوفاً وبقيت ممارساته الروحية وشعائر الصوفية أمراً هاماً له طوال حياته[58]. فالدين - بالنسبة للبنا - لم يكن قبولاً مفهومياً للعقيدة، بل كان شيئاً بالإمكان فهمه إذا ما عيش، وموررست طقوسه بكل دقة. كان يعرف أن المصريين كانوا بحاجة إلى العلم والتقانة الغربية، وكان يدرك أيضاً أن المجتمع يجب أن يحدّث سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. لكن هذه كانت مسائل عملية وعقلانية يجب أن تسير يداً بيد مع حركة الإصلاح الروحية والسيكولوجية[59].

البنا وأصدقاؤه - مثل كل الطلاب في القاهرة - شعروا بالأسى حتى البكاء من حالة الفوضى السياسية والاجتماعية في المدينة[60]. كان هناك ركون سياسي: الأحزاب منشغلة بنقاشات صاخبة لا جدوى منها، والبريطانيون يسيّرونها على الرغم من الاستقلال المصري، إلا أن هذا الاستقلال بقي بيد بريطانيا إلى حد كبير. مذلة شعبه أثرت تأثيراً عميقاً في روحه عندما تسلم عمله كمدرس في الإسماعيلية حيث كان يعسكر البريطانيون قرب القنال. لم يكن البريطانيون والغرباء الآخرون مهتمين بالسكان المحليين، لكن قبضتهم كانت قوية على الاقتصاد والمرافق العامة. كان يشعر بالعار لدى

المقارنة بين منازل البريطانيين الفخمة وأكواخ العمال المصريين البائسة[61]. فالبنا ـ بما أنه مسلم ورع ـ لم ير هذا الأمر مجرد شأن سياسي. فحال الأمة في الإسلام ذو قيمة دينية وأمر حاسم. كان البنا يشعر بضيق روحي من بلاء شعبه، مثلما كان يشعر الأصولي البروتستانتي أن عصمة الكتاب قد انتهكت. لقد أعار اهتماماً كبيراً لرؤية الناس خارجين من المساجد. فعملية التحديث في مصر لم تشمل الأغلبية الساحقة من المصريين، وكانت الأفكار الغربية التي يتعرفون عليها في الصحف والمجلات تشعرهم بالإرباك، هذه الأفكار التي كانت تبدو لهم خالية من أي شيء مشترك، أو أنها كانت معادية للإسلام. فالعلماء قد أداروا ظهورهم إلى مسرح الحداثة، فلم يكن بوسعهم أن يقدموا للناس إرشاداً فعالاً، ولم يقم السياسيون بمحاولة مستمرة للتعامل مع مشكلات الجماهير سواء الاجتماعية والاقتصادية والتربوية[62]. فقرر البنا أن لا بد من القيام بشيء ما. تبني نقاشات محلقة حول القومية، وعلاقة مصر مع أوروبا مستقبلاً، بينما معظم الشعب كان يشعر بالإرباك ومخذولاً، فمن خلال العودة إلى المبادئ الأولى في القرآن والسنة، يستطيع الناس أن يجدوا شفاء روحياً لهم.

نظم البنا قلة من أصدقائه لإلقاء خطب تحريضية في المساجد والمقاهي[63]. حدّث مستمعيه أن تأثير الغرب والتحولات السياسية الراهنة قد أفقدتهم توازنهم، فما عادوا يفهمون دينهم. فالإسلام لم يكن أيديولوجيا على النمط الغربي، أو مجرد مجموعة من العقائد. إنما هو أسلوب حياة شامل، وإذا ما عيش من كل القلب فإنه سوف يعيد الدينامية والطاقة التي كانت لدى المسلمين ـ منذ مدة طويلة ـ قبل أن يستعمرهم الأجانب. فلجعل الأمة تقف قوية من جديد، على المسلمين أن يعيدوا استكشاف أرواحهم المسلمة[64]. لقد أحدث البنا تأثيراً مع أنه كان في بداية العشرينات من العمر: كان قوي الحجة، جذاب الشخصية، وبوسعه أن يجعل الناس يتبعونه. ذات مساء من شهر آذار عام 1928 جاء إليه ستة عمال من الاسماعيلية وطلبوا منه البدء بالعمل: «نحن لا نعرف السبيل العملي للوصول إلى عظمة الإسلام، ولخدمة صالح المسلمين. لقد سئمنا حياة الذل والقيود. إننا نرى أن العرب والمسلمين لا مكانة ولا سيادة لهم، مجرد أجراء لدى الأجانب. فنحن لا نملك شيئاً سوى هذا الدم... وهذه الأرواح... وهذه النقود القليلة. إننا غير قادرين أن نفهم الطريق إلى العقل مثلما تفهمه أنت، ولا نعرف السبيل لخدمة أرض الآباء والدين والأمة كما تعرفه أنت»[65]. تأثر البناء بهذا الطلب، فأقسم هو وزواره أن يكونوا «جند رسالة الإسلام»، في تلك الليلة ولدت جماعة الأخوان المسلمين، ومن هذه البداية المتواضعة انتشرت. فعندما توفي البنا كان ثمّة /200/ فرع للجماعة في أنحاء مصر، ويمثل كل فرع نحو 300.000 إلى 600.000 أخ

وأخت. فكان التنظيم المصري الوحيد الذي يضم بين صفوفه موظفين مدنيين، وطلاباً، وعمالاً، وفلاحين[66]. وقد أصبحت الجماعة أقوى المنافسين على المسرح السياسي المصري عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية.

على الرغم من الصورة القتالية التي ميزت الجماعة منذ الليلة الأولى لوجودها، إلا أن البنا كان يؤكد أن لا نية لديه بالقيام بانقلاب، أو الاستيلاء على السلطة. التعليم كان هو الهدف الرئيسي للجماعة. لقد اعتقد أنه بعد أن يستوعب الناس رسالة الإسلام، ويسمحوا لها أن تحولهم فإن الأمة سوف تصبح مسلمة من دون الاستيلاء على السلطة بالعنف. من البداية شكل البنا برنامجاً من ست نقاط أوضح ما يدين به للأفغاني وعبده ورضا وحركاتهم الإصلاحية: 1 ـ تفسير القرآن بروح العصر. 2 ـ وحدة الشعوب الإسلامية. 3 ـ رفع مستوى المعيشة وتحقيق العدالة والاستقرار الاجتماعيين. 4 ـ النضال ضد الأمية والفقر. 5 ـ تحرير بلاد المسلمين من الهيمنة الأجنبية. 6 ـ زيادة السلم والأخوة الإسلامية في أنحاء العالم[67]. لم يكن يريد أن تكون جماعته عنيفة أو راديكالية، بل كان جل اهتمامه منصباً على القيام بالإصلاح الرئيسي للمجتمع المسلم، الذي كانت تلغمه الخبرة الاستعمارية، ومنقطع عن جذوره[68]. لقد أصبح المصريون معتادين على الإحساس بالدونية تجاه الأوروبيين، لكن ليس هناك ما يسوّغ هذا الشعور، فالمصريون لديهم تراثات ثقافية جيدة سوف تفيدهم أكثر مما تفيدهم أية أيديولوجيات مستوردة[69]. ينبغي عليهم ألا يستنسخوا الثورتين الفرنسية أو الروسية، لأن النبي قد أعلن الحاجة إلى الحرية والمساواة والأخوة والعدالة الاجتماعية قبل ذلك بما يقارب 1300 سنة. فالشريعة مناسبة لبيئة الشرق الأوسط، إذ أن ما من مدونة قانونية أجنبية تماثلها. فطالما بقي المسلمون يقلدون شعباً آخر فإنهم سوف يبقون «تابعين ثقافياً»[70].

في البداية كان على الأخوة والأخوات أن يعرفوا أنفسهم بالإسلام من جديد. ليس هناك طرق مختصرة إلى الحرية والكرامة، على المسلمين أن يعيدوا بناء أنفسهم ومجتمعهم من مستوى سطح الأرض. لقد طور البنا منهجاً حديثاً كفؤاً، وكان باستمرار عرضة للمراجعة والنقد الذاتي. في عام 1938 انقسم الأعضاء إلى سرايا، كل سرية قوامها ثلاث جماعات: واحدة للعمال، واحدة للطلاب وثالثة لرجال الأعمال والموظفين المدنيين. كانت المجموعات تلتقي مرة في الأسبوع لقضاء الليل معاً في الصلاة والتعليم الروحي وعندما لم يتمكن هذا النظام من جلب المرشحين المأمول بهم، تم استبدلت الأسر بالسرايا كل أسرة مكونة من عشرة أعضاء، وهي وحدة مسؤولة عن أعمالها. كان أعضاء الأسرة يلتقون مرة في الأسبوع وكل واحد منهم يعرف أنهم

جميعاً ملتزمون بأركان الإسلام، والبعد عن القمار، والكحول، والربا، والزنا فنظام الأسر قوى الرابطة بين المسلمين في وقت كان المجتمع المصري فيه يتشظى تحت ضغوط التحديث. كانت كل سرية تنتمي إلى سرية أكبر، وتبقي الأسر على صلة بالقيادات.

حركة إصلاح إسلامية في هذا الوقت أبدت ميلاً لتبني معتقد كان ـ جزئياً ـ يعود إلى عقلانية الثقافة الغربية الحديثة التي توصلت إلى عدّ الدين التزاماً بمجموعة من العقائد. كان المجتمع مسيراً وفقاً لتقوى الشريعة المحافظة التي ساعدت المسلمين على بناء النموذج المحمدي داخل أنفسهم من خلال العيش بطريقة محددة. لكن هذه التقوى القديمة الأسلوب تصاعدت في قناع حديث. الشعائر، والصلوات، والقواعد الأخلاقية، كانت مصممة لخلق توجه داخلي إلى الله، مماثل لتوجه النبي. في هذا السياق الروحي فقط ـ كما اعتقد البنا ـ يكون لدعوات ومؤسسات الإصلاح الحديثة: معنى لشعب مسلم. وفي عام 1945 صرح البنا في اجتماع حاشد أن الوقت قد حان لوضع برنامج اجتماعي للمصلحة العامة، لأن هناك حاجة ماسة تدعو إليه من دون أن تتصدى لهذا البرنامج أية حكومة بشكل فعال. بنى الأخوان مدارس للصبيان، وأخرى للبنات بجانب المسجد فور تأسيس فرع جديد لهم[72]. كما أسسوا أيضاً جوالين ـ حركة كشفية حديثة ـ دربت الأخوان جسدياً وعملياً، فأصبح الجوالون أضخم وأقوى تجمع شبابي في البلاد عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية[73]. أصبحت هذه الخدمات أكثر كفاءة وشكلت تياراً رئيسياً. أدار الأخوان مدارس ليلية للعمال، والكليات التعليمية لامتحانات الخدمة المدنية[74]. كما أنشؤوا عيادات ومشافي في المناطق الريفية، وكان الجوالون نشيطين في مجال تحسين الصحة العامة، والتربية الصحية في المناطق الفقيرة من البلاد. كما أسست الجماعة اتحادات مهنية حديثة عرفت العمال على حقوقهم. كما شهروا ببعض أسوأ انتهاكات العمل، وكانوا نشطاء في إيجاد فرص العمل، فأسسوا مصانع خاصة بهم في الطباعة، والنسيج، والبناء، والهندسة[75].

كان أعداء الجماعة يتهمون البنا بأنه خلق «دولة ضمن دولة»، لقد بنى ـ فعلاً ـ ثقافة مناهضة ناجحة وجماهيرية سلطت الضوء على أوجه التقصير الحكومية بطريقة كانت تهديدية بكل جلاء[76]. لقد لفتت الانتباه إلى إهمال الحكومة للتعليم، وإلى ظروف العمل، والجماعة وحدها هي التي كانت قادرة على التوجه إلى الفلاحين، وهذا كان أمراً مقلقاً. لكن ما هو أكثر أهمية هو أن هوية جميع مؤسسات الجماعة كانت إسلامية. في جميع مصانعها مساجد، وتعطي العمال وقتاً لتأدية الصلوات المفروضة. بما ينسجم مع رسالة القرآن الاجتماعية ـ وكانت ظروف العمل والأجور جيدة، منح

العمال ضماناً صحياً، وإجازات مناسبة، والنزاعات تُفض بالعدل. النجاح غير العادي الذي حققته الجماعة كان إيضاحاً سريعاً لحقيقة أنه مهما كانت دعاوى المثقفين والعلماء، فإن معظم الشعب المصري كان يريد أن يكون متديناً. كما أوضح أيضاً أن بالإمكان أن يكون الإسلام تقدمياً. لم تكن هناك عودة عبودية إلى ممارسات القرن السابع. كان الأخوان متشددين في نقدهم للمملكة الوهابية الجديدة في السعودية، وأدانوا تفسيراتها الحرفية للشريعة الإسلامية: قطع يد السارق، أو رجم الزناة[77]. لم يكن لدى الجماعة مفاهيم محددة حول نوعية الحكم في الدولة الإسلامية مستقبلاً، لكن أكدوا أنه يجب أن يكون مخلصاً لروح القرآن والسنة، وتوزيع عادل للثروة. أما أفكارهم العامة فكانت بالتأكيد منسجمة مع الزمن: يجب أن يُنتَخب الحكام (كما في العهد الإسلامي الأول)، ومثلما حض الراشدون على ذلك. يجب أن يحظى الحاكم بموافقة الناس، وألا يحكم بطريقة ديكتاتورية. لكن البنا شعر أن النقاشات التفصيلية حول دولة إسلامية ممكنة لم يحن أوانها، لأنه مايزال هناك الكثير من التحضيرات الأساسية التي ينبغي القيام بها[78]. طالب البنا أن يسمح لمصر أن تجعل الدولة إسلامية، فالسوفييت قد اختاروا الشيوعية، واختار الغرب الديمقراطية، بالتالي الدول التي معظم سكانها من المسلمين يجب أن يكون لها الحق بإقامة نظام حكمها على أساس إسلامي، إذا ما أرادوا ذلك أو عندما يريدون ذلك[79].

لم تكن الجماعة كاملة، فبدت أنها معادية للمثقفين من خلال توجهها إلى جماهير الناس. وتصريحاتها كانت دفاعية ومحقة في أغلب الأحيان. الصورة التي رسمتها عن الغرب أكدت على جشعه وظلمه وإفلاسه الروحي الذي تم تشويهه من خلال التجربة الاستعمارية. فهدف الإمبريالية الغربية لم يكن فقط ـ كما قال أحد الناطقين باسم الجماعة ـ «إذلالنا، واحتلال أراضينا بل البدء بتدمير الإسلام»[80]. لم يكن قادة الجماعة متسامحين مع أي شقاق في الصفوف. لقد شدد البنا على طاعة مطلقة، ولم يفوض أحداً بمسؤولية كافية. بالتالي، لم يستطع أحد تولي مكانته بعد وفاته، وعصفت المنازعات الداخلية بالجماعة. لكن الإخفاق الكبير كان ظهور وحدة إرهابية تعرف باسم «الجهاز السري» عام 1943، لكنه بقي هامشياً بالنسبة للجماعة ككل. فبما أنه كان سرياً جداً فليس لدينا سوى معلومات ضئيلة عنه. يقول ريتشار ب ميتشل في دراسته الدقيقة للجماعة أن أعضاء الجهاز السري كانوا نحو ألف عضو في عام 1948، وأن معظم الأخوان لم يسمعوا أبداً بوجوده حتى هذا التاريخ[82]. فبالنسبة للغالبية العظمى من الأعضاء كان الإصلاح الروحي والاجتماعي هو مبرر وجود

الجماعة، وكانوا يكرهون إرهاب الجهاز. مع ذلك، ما أن تبدأ حركة بالقتل باسم الله حتى تكون قد أبحرت في مسار عدمي ينكر معظم القيم الدينية الأساسية.

كانت أربعينات القرن العشرين سنوات اضطراب في مصر. فشل الديمقراطية الليبرالية قد أصبح جلياً، وكان معظم المصريين متشائمون من النظام البرلماني، لم يفهم البريطانيون ولا المصريون أن فرض نظام حكم حديث على بلد ـ كان مايزال إقطاعياً وزراعياً ـ أمر غير ممكن. فحزب الوفد الوطني كان يفوز بجميع الانتخابات السبعة عشر بين عامي 1923 و 1950، لكن لم يسمح له أن يحكم سوى خمس مرات فقط. فإما البريطانيون أو القصر كان يجبرهم على الاستقالة[83]. لكن فقد الوفد شعبيته عندما أجبر البريطانيون رئيس الوزراء الممالئ للألمان على التنحي عن الحكم، ونصبوا مكانه حكومة وفدية كأهون الشرين. ساد القاهرة جو من العنف واليأس خلال الحرب العالمية الثانية، وترافق ذلك مع هزيمة نكراء لخمسة جيوش عربية في فلسطين بعد إعلان دولة إسرائيل عام 1948، كان العجز العربي في العالم الحديث جلياً من خلال ضياع فلسطين، وعدم اكتراث جلي في العالم تجاه محنة /750.000/ لاجيء فلسطيني أجبروا على ترك منازلهم. فالعرب مايزالون يسمون أحداث 1948 «بالنكبة» التي تنطوي على أبعاد كونية. وسط هذا الجو القاسي اعتقد البعض أن الإرهاب كان «السبيل الوحيد»[84]. كان هذا هو رأي أنور السادات الذي سيصبح لاحقاً رئيساً لمصر. فأسس «جمعية قتل» في أواخر الأربعينيات كي تهاجم البريطانيين في منطقة القنال، والسياسيين المصريين الذين كانوا يعدّون «متعاونين»مع البريطانيين. كما أن جماعات برلمانية رأت العنف طريقاً وحيدة: «القمصان الخضراء»المرتبطين بالقصر، و«القمصان الزرقاء» المرتبطين بالوفد[85].

لابد لجماعة الإخوان المسلمين التي كانت لاعباً أساسياً في المسرح السياسي المصري في تلك المرحلة من أن يكون لها جناح إرهابي أيضاً، لكن ذلك كان تطوراً مأساوياً. فمدى تورط البنا في أنشطة الجهاز السري ليس واضحاً. لقد ندد البنا بأنشطة الجهاز السري دائماً، لكنه كان أيضاً شديد اللهجة في تنديده بالحكومات خلال هذه السنوات[86]. لم يكن باستطاعة البنا ضبط الوحدة الإرهابية التي دشنت نشاطاتها سلسلة أحداث دموية أدت إلى موته، كما أنها لوثت المصداقية الأخلاقية للجماعة، وأدت إلى تدميرها أخيراً. ففي آذار عام 1948 بدأ أعضاء من الجهاز السري حملة رعب بمقتل أحمد الخزندار ـ قاضٍ محترم ـ واستمرت طوال الصيف بشن غارات عنف، وإلقاء القنابل على المنطقة اليهودية في القاهرة، أتلفت فيها الممتلكات وجرح العشرات، وبلغت الذروة في 28 كانون أول عام 1948 باغتيال رئيس الوزراء محمد النقراشي.

شجبت الجماعة عمليات القتل هذه، وعبر البنا عن رعبه لدى مقتل النقراشي[87]. لكن رئيس الوزراء إبراهيم الهادي - الذي كانت تكرهه جميع فئات المجتمع - انتهز الفرصة لاستئصال الجماعة التي كانت قد أصبحت قوية جداً، فتعرضت للقمع، واعتقل أعضاؤها، وعذبوا، وعند استقالة عبد الهادي كان في السجن أكثر من أربعة آلاف من الأخوان[88]. في2 شباط 1949 أطلقت النار على البنا وهو في الشارع خارج مقر رابطة المسلمين الشبان، بأمر من رئيس الوزراء بكل تأكيد.

بدأت الجماعة بإعادة التنظيم سراً عام 1950، وانتخبت مرشداً جديداً هو حسن اسماعيل الهضيبي، قاضٍ عرف عنه اعتداله ونبذه للعنف، كان من المأمول أن يعطي للجماعة احتراماً وتقديراً كانت الجماعة بحاجة ماسة لهما، لكن الهضيبي لم يكن كفؤاً لهذه المهمة من دون قيادة البنا. حدث شقاق بين القادة، واتضح أن الهضيبي لم يكن قادراً على ضبط الجهاز السري الذي أنزل الجماعة إلى أسفل مرة ثانية عام 1945.

في هذه الأثناء تولى ضابط الجيش الشاب المهيب جمال عبد الناصر (1918 - 1970) زمام مقاليد الحكم عبر انقلاب عسكري في 22 تموز 1952 أطاح فيه الضباط الأحرار بالنظام الفاسد القديم، وبدأ بناء جمهورية ثورية في مصر. تبنى ناصر نزعة قومية عسكرية مختلفة عن المثل الأعلى الليبرالي القديم. لم يكن القوميون الجدد مغرمين بالغرب، ولم يكن لديهم وقت لليبرالية برلمانية أثبتت إخفاقها في الشرق الأوسط. نظام ناصر كان اشتراكياً يتسم بالتحدي، فتودد إلى السوفييت. كان مصمماً على طرد البريطانيين من مصر إلى الأبد، وكان موقفه من إسرائيل والغرب يتخذ طابع التحدي. أما سياسته الخارجية فكانت لمصلحة العرب، وشددت على تضامن مصر مع الدول الأفروآسيوية التي كانت تناضل لتحرير نفسها من نير السيطرة الأجنبية. كان ناصر علمانياً، فالمصالح القومية هي العليا، وكل شيء يجب أن يكون ملحقاً بالدولة ومن ضمن ذلك الدين. أصبح ناصر الحاكم الأكثر شعبية في الشرق الأوسط، وأصبحت الناصرية هي الإيديولوجيا المهيمنة. في هذه السنوات الأولى. كان ناصر يناضل لكنه لم يسمح ببقاء أي منافس له.

في البداية تودد ناصر إلى جماعة الأخوان لأنه كان بحاجة إليهم، وكان سعيداً في استخدام الخطاب الإسلامي، فدعمته الجماعة، ولعب الجوالون دوراً هاماً في إعادة الاستقرار بعد ثورة تموز. لكن ما لبث أن نشأ توتر بينهما عندما اتضح للإخوان أن ناصر ليس لديه نية إقامة دولة إسلامية، على الرغم من خطابه الإسلامي الشعبي. وعندما ألح الهضيبي على التطبيق الكامل للمبادئ الإسلامية حلت وزارة ناصر الجماعة مرة ثانية

في 15 كانون الثاني عام 1954 متذرعة أنها كانت تخطط لثورة مضادة[89]. ولذلك تحولت نواة الجماعة إلى السرية، وبدأت الحكومة تشن حملة على الإخوان متهمة إياهم بحيازة أسلحة دون ترخيص، وبالتآمر مع البريطانيين. بدأ النظام يؤكد أوراقه الإسلامية. كتب السادات ـ الذي كان آنذاك السكرتير العام للمؤتمر الإسلامي الجديد الذي أسسه ناصر ـ سلسلة مقالات حول الإسلام «الحق» و«الليبرالي» نشرتها الحكومة في الجريدة شبه الرسمية «الجمهورية»، لكن ما لبثت الجماعة أن وقعت بين يدي ناصر في 26 تشرين أول 1954 عندما أطلق عبد اللطيف العضو في الجماعة النار على ناصر أثناء احتفال جماهيري. نجا ناصر من محاولة الاغتيال وكان لشجاعته وعدم اكتراثه بالحادثة تأثير كبير في تزايد شعبيته، لكن هذه الحادثة دفعته إلى تدمير الجماعة تماماً. بحلول نهاية شهر تشرين الثاني 1954 كان قد اعتقل أكثر من ألف من الأخوان وأحالهم إلى المحكمة. وعدد آخر لا يحصى من الجماعة ـ بعضهم كان مذنباً بتوزيع منشور ـ لم يمثلوا أمام المحاكم، فتعرضوا لتعذيب عقلي وجسدي، وتلاشوا في سجون ناصر وفي معسكرات الاعتقال طوال السنوات الخمس عشرة التالية. أعدم ستة من قادة الإخوان، وحكم على الهضيبي بالسجن مدى الحياة[90]. لقد بدا أن ناصر حطم الأخوان، فأوقف الحركة الإسلامية التقدمية الوحيدة في مصر وهي في مسارها. كما بدت العلمانية منتصرة خاصة بعد أن أصبح ناصر بطل العالم العربي بعد أزمة السويس التي لم يتحدَّ فيها الغرب فحسب بكل نجاح بل ألحق ذلاً ساحقاً بالبريطانيين. فالأخوان الذين قضوا مدّة طويلة في عهد ناصر عانوا من هجمة العلمانية في أوج عدوانيتها. ففي هذه المعسكرات تخلى بعض الأخوان عن رؤية البنا الإصلاحية ليكونوا أصولية سنية تدعو إلى العنف.

أما الإيرانيون فإنهم كانوا يتعرضون بدورهم إلى هجمة علمانية شرسة. فالبرنامج التحديثي الذي وضعه رضا شاه كان متسارعاً أكثر مما كان جارياً في مصر وتركيا. فعندما تسلم رضا شاه السلطة، كانت إيران في بدايات عملية التحديث[91]. كان رضا من دون رحمة حيال خصومه. آية الله مدرسي الذي عارض الشاه في المجلس أودع السجن في عام 1927 ثم قتل عام 1937[92]. لقد استطاع رضا شاه إقامة مركزية لأول مرة في إيران، لكن أساليبه كانت في غاية القسوة، فقمع الانتفاضات، وأفقر القبائل الرحل التي كانت حتى هذه المدة تتمتع باستقلال ذاتي[93]. أصلح رضا نظام القضاء بإدخال ثلاث مدونات قضائية علمانية جديدة: مدونات مدنية، وتجارية، وجنائية، حلت محل الشريعة[94]. كما حاول تصنيع البلاد، وجلب لها مرافق حديثة وما أن حلت نهاية عام 1930 حتى كان في معظم المدن الإيرانية كهرباء ومحطات الطاقة.

لكن الإدارات الحكومية خنقت إمكانية حدوث تطور اقتصادي رأسمالي عدواني. كانت الأجور متدنية جداً والاستغلال متفشياً. لقد أثبتت الأساليب الوحشية إخفاقها، وكانت إيران غير قادرة على إنجاز الاستقلال الاقتصادي. كانت بريطانيا مالكة صناعة استخراج النفط التي لم تكن تساهم بشيء في الاقتصاد، وكانت إيران مجبرة على الاعتماد على القروض الأجنبية والاستثمارات.

كان برنامج رضا سطحياً، لأنه فرض مؤسسات حديثة على بنى زراعية قديمة، وهذه أثبتت فشلها في مصر، مثلما فشلت في إيران، لقد تم تجاهل نحو 90٪ من العاملين في الزراعة، فاستمرت الأساليب الزراعية التقليدية، فبقيت غير وفيرة الإنتاج. لم يكن هناك إصلاح عميق للمجتمع. لم يكن رضا مهتماً ببلاء الفقراء، وكان الجيش يحصل على نصف الميزانية، والتعليم نحو 4٪، علماً أن التعليم بقي امتيازاً للأغنياء[95]. كان في إيران شريحتان تتطوران، وكل منهما غير قادرة أن تفهم الأخرى. شريحة قوامها النخبة وفق النمط الغربي ـ طبقات عليا ومتوسطة استفادت من برنامج رضا التحديثي. والشريحة الأخرى قوامها الجماهير الغفيرة من الفقراء الذين أربكتهم النزعة العلمانية الجديدة للنظام، فاعتمدت على العلماء من أجل إرشادها. لكن العلماء أنفسهم كانوا يترنحون تحت تأثير سياسة رضا العلمانية. كان رضا يكره رجال الدين، وصمم على تحجيم سلطتهم الكبيرة في إيران. لقد حاولت نزعة القومية الإيرانية قطع تأثير الإسلام كله، فاعتمد على الثقافة الفارسية القديمة في المنطقة. حاول رضا قمع مواكب عاشوراء تكريماً للإمام الحسين، ومنع الإيرانيين من الذهاب إلى مكة لتأدية فريضة الحج. وفي عام 1931 خفض مدى نفوذ المحاكم الشرعية، كما سُمح لرجال الدين بتناول المسائل ذات الهموم الشخصية، أما القضايا الأخرى فكانت تحال إلى محاكم مدنية جديدة. كان العلماء يتمتعون بسلطة لا مثيل لها طوال أكثر من قرن من الزمن. أما الآن فكانوا يرقبون سلطتهم تحدد بشكل منهجي، وشعر معظم رجال الدين بالخوف بعد اغتيال مدرسي[96] من الاحتجاج. فقانون رضا الذي يقضي بتوحيد اللباس يوضح السطحية وعنف هذه العملية التحديثية معاً. لقد فرض اللباس الغربي على الرجال ما عدا العلماء (الذين سمح لهم بارتداء زيهم التقليدي شرط أن يجتازوا امتحاناً تجريه الدولة يخولهم لتبوؤ مركز رجل الدين)، ومنعت النساء من ارتداء الحجاب. كان جنوده يمزقون حجب النساء بحرابهم ويرمونها في الشارع[97]. أراد رضا أن يجعل إيران تبدو حديثة على الرغم من كل النزعة الكامنة المحافظة، وكان على استعداد للمضي إلى أي مدى لبلوغ هدفه. أثناء مواكب عاشوراء عام 1929 طوقت الشرطة مدرسة الفياضية في مدينة قم، وعندما خرج طلابها إلى الشوارع نزعت عنهم ملابسهم التقليدية،

وأجبروهم على ارتداء الزي الغربي. فالرجال بالتحديد لم يحبوا ارتداء القبعات الغربية لأنها كانت تعيقهم أثناء تأدية الصلاة. وفي عام 1935 وقع حادث بشع عند ضريح الإمام الثامن في مدينة مشهد، عندما أطلقت الشرطة النار على حشد من المتظاهرين العزل، مما أدى إلى قتل وجرح الكثيرين عند المقام. وبالتالي ليس مستغرباً إذا أصبح إيرانيون كثيرون يخافون من العلمنة لأنها سياسة مدمرة، ومصممة ليس على أن تحرر الدين عن الدولة (كما حدث في الغرب) بل كي تدمر الإسلام.

هذا هو الجو الذي كان على الحركة الأصولية أن تناضل فيه. ففي هذه المرحلة وقعت أربعة أشياء ألقت بظلالها على التطورات اللاحقة: أولاً: خلق ثقافة مناهضة. ففي عام 1920 دعي الشيخ عبد الكريم خيري يازدي (1860 ـ 1936) المجتهد المعروف إلى الإقامة في قم، دعوة وجهها رجال الدين إليه. كان مصمماً على إعادة قمّ إلى الخارطة الشيعية، لأنه خشي على مستقبل المزارات في النجف وكربلاء، قم التي أصبحت المركز الفكري للتشيع الإيراني خلال القرن الثامن عشر. وبعد وصوله بمدة قصيرة نفى البريطانيون بعض العلماء البارزين من العراق. لقد أتى اثنان من بين هؤلاء كي يستقرا في قم، فبدأت المدينة تنتعش، فجددت المدارس الدينية، وبدأ علماء بارزون يدرّسون فيها، فجذبوا إليها أفضل الطلاب. أحد الوافدين الجدد هو آية الله سعيد آغا حسن باروجيردي (1875 ـ 1961) الذي أصبح المرجع الأعلى للشيعة، فجذب وصوله إلى قم مزيداً من الدارسين[99]. وهكذا بدأت قم تأخذ مكان النجف في ستينات وسبعينات القرن العشرين، فأصبحت العاصمة الدينية لإيران، ومركزاً للمعارضة. في هذه السنوات الأولى التزم رجال الدين في قم بالتراث الشيعي بالابتعاد عن السياسة، وعن أي نشاط سياسي كان يثير غضب الشاه. إلا أن حركة الأحياء في قم سوف تسحق في مهدها.

ثانياً: وصول رجل إلى قم عام 1920 سيصبح أبرز رجل دين في إيران. لقد جلب الشيخ يازدي معه بعضاً من تلامذته عندما انتقل إلى قم من غربي إيران. إنه الشاب روح الله ناصفي الخميني (1902 ـ 1989). بدا الخميني شخصية هامشية في البداية عندما كان يدرّس الفقه في مدرسة الفياضية لكن في مرحلة لاحقة تخصص في الأخلاق والعرفان اللذين كانا يعدّان علمين ثانويين. كان الخميني يمارس صوفية ملا سادرا التي كانت موضع تساؤل المؤسسة الرسمية. لقد بدا الخميني مهتماً بالمسائل السياسية، ولم يكن مقدراً لاهتمامه هذا أن يطور مهنته الدينية، خاصة بعد آية الله بروجيري الذي كان ملتزماً بصرامة بالتقية الشيعية القديمة، فمنع العلماء من الانخراط في السياسة. كانت هذه الحقبة سنوات اضطراب في إيران، لكن على الرغم من اهتمام

الخميني الواضح بالسياسة، إلا أنه لم يصبح نشطاً سياسياً. في عام 1944 نشر كتابه /كشف الأسرار/ الذي لم ينل سوى اهتمام قليل في حينه، لكنه كان أول محاولة جادة لتحدي سياسة بهلوي من منظور شيعي. فحتى هذه المدة كان الخميني مايزال مصلحاً، ولم يكن أصولياً بأي معنى. كانت مكانته مماثلة لمكانة المجلس الأول عام 1906. تبنت فكره هيئة من المجتهدين القادرين على الاعتراض على أي تشريع برلماني يناقض الشريعة. كان الخميني مايزال مؤيداً للدستور القديم، وكان يحاول وضع هذه المؤسسة الحديثة في سياق إسلامي. قال الخميني: الله وحده من يحق له سن القوانين، وليس من المعقول أن تطيع الشيعة حاكماً مثل أتاتورك أو رضا شاه، اللذين بذلا كل ما في وسعهما لتدمير الإسلام. واقترح أن رجل الدين يجب ألّا يحكم البلاد مباشرة، لأن هذا سوف يناقض قروناً من الممارسة الشيعية. يسمح للمجتهدين العارفين بشرع الله أن ينتخبوا سلطاناً عادياً لن يخالف الشرع الإلهي، ولن يضطهد الناس[100].

بعد نشر كتاب الخميني أجبر البريطانيون رضا شاه على التنازل عن العرش بسبب تعاطفه مع الألمان، فعلى الرغم من كل تأكيداته الصاخبة على الاستقلال بقي عبداً مغلولاً للقوى الأوروبية مثلما كان القاجار. وبعد موت رضا عام 1944 خلفه ابنه محمد رضا (1919 ـ 1980) الذي كان شخصية أكثر ضعفاً وهدوءاً من والده. لقد تسلم العرش في زمن صعب. كانت الحرب العالمية الثانية تمزق إيران، توقفت الصناعة، وبليت الآلات، وحدثت مجاعة واسعة الانتشار. بدأت الطبقات الوسطى الجديدة بالتململ لافتقارها إلى فرص العمل، وأراد القوميون الخلاص من السيطرة الأجنبية، وتصاعد السخط وسط هذه المصاعب الاقتصادية، وعلى السيطرة البريطانية على النفط الإيراني. كان العلماء أكثر سعادة. لكن الشاه الجديد لم يكن قوياً بما يكفي كي يعارض مطالبهم. فسمح باستئناف مواكب عاشوراء، وسمح للناس بالذهاب إلى الحج، وللنساء بارتداء الحجاب. في هذه الحقبة ظهرت أحزاب سياسية جديدة: حزب توده الموالي للسوفيت، والجبهة الوطنية بزعامة محمد مصدق (1881 ـ 1967) الذي طالب بتأميم النفط الإيراني، وجماعة برلمانية جديدة، وتبني فدائيو الإسلام ـ الذين أرهبوا الناس ـ جدول أعمال علمانياً.

وفي عام 1945 سمح لآية الله سيد مصطفى كاشاني (1882 ـ 1962)[101] الذي سجنه البريطانيون خلال الحرب، بالعودة إلى إيران. خرجت حشود غفيرة كي ترحب به، ومدوا السجاد تحت سيارته. وقطعت حافلات مليئة بأبرز العلماء مسافات للترحيب بعودة الكاشاني إلى وطنه. كان الكاشاني هو الإنذار الثالث لأحداث مستقبلية خلال هذه المرحلة. لقد أوضحت شعبيته غير العادية أن باستطاعة الإيرانيين أن يتبعوا رجل دين

في المسائل السياسية بحماسة أكبر مما يتبعون رجلاً عادياً. كان كاشاني والخميني يعرفان بعضهما جيداً، لكنهما ـ في حقيقة الأمر ـ مختلفان جداً. فالخميني منضبط تماماً، وذو عقل أحادي في السعي إلى غاية ما، نجد الكاشاني أكثر تعرجاً، وراغباً بالقفز إلى أية عربة جوقة، ولا يمكن الدفاع أخلاقياً عن بعض خططه. فالبريطانيون سجنوه لقيامه بنشاطات مؤيدة للألمان، فمظالم النازيين أقل أهمية ـ في نظر الكاشاني ـ لأنهم قد يساعدون الإيرانيين على الخلاص من البريطانيين[203]. وكانت له علاقات مع فدائيي الإسلام، فعندما حاول أحدهم اغتيال الشاه عام 1949 نُفيَ الكاشاني. ومن بيروت رمى بكل ثقله في حزب الجبهة الوطنية فأصدر فتوى في تموز 1949 تؤيد تأميم النفط. مصدق ـ الذي كانت جبهته الوطنية قد حققت مكاسب كبيرة في الانتخابات على أرضية قضية تأميم النفط. شارك بحفل استقبال للعلماء، وعندما أطل الكاشاني من طائرته، كان الضجيج الذي حدث عالياً جداً لدرجة أن الكلمة الرسمية التي ألقيت على شرفه قد اختصرت. وعندما بدأ رحلته إلى منزله في طهران أصبحت الحشود مولهة، وكانت تحمل سيارته أحياناً[104].

الحدث الرابع الحاسم في هذه الفترة كانت كارثة النفط التي اندلعت عام 1953، عندما ساند رئيس الوزراء علي رازمارا شركة النفط الأنجلوفارسية، فقام الفدائيون باغتياله. وبعد مضي يومين أوصى المجلس بتأميم صناعة النفط، وأصبح مصدق رئيساً للوزراء محل مرشح الشاه، فأمم مصدق النفط الإيراني علماً أن المحكمة الدولية في Hague أصدرت حكماً يعطي إيران الحق بتأميم مواردها. تضامنت الشركات النفطية الأمريكية والبريطانية لمقاطعة غير رسمية للنفط الإيراني. ففي بريطانيا وأمريكا صورت وسائل الإعلام مصدق كلص متعصب خطير (مع أنه وعد دائماً بالتعويض)، وأنه شيوعي سيسلم إيران إلى الاتحاد السوفييتي. لكن مصدق كان وطنياً يريد تحرير إيران من كل سيطرة أجنبية. كان مصدق ـ في إيران ـ بطلاً مثلما كان ناصر بعد تأميم القنال. لكنه بدأ يحتكر مزيداً من السلطة في يده على حساب الشاه. وعندما طلب تولي قيادة القوات المسلحة في تموز 1952 أبعده الشاه، مما أدى إلى تظاهرات شعبية عارمة لصالح مصدق، فشكلت إنذاراً للملكيين، لأنها كانت تعني أن الإيرانيين على وشك المطالبة بحكم جمهوري. أقلقت هذه المظاهرات لندن وواشنطن اللتين كانتا تريدان إبعاد مصدق. لقد لعب آية الله كاشاني دوراً بارزاً في هذه المظاهرات، اندفع عبر الشوارع مرتدياً كفناً معلناً رغبته بالموت في حرب مقدسة ضد الاستبداد. كان الشاه مجبراً على إعادة تولية مصدق بعد يومين.

في هذه اللحظة فقدت الولايات المتحدة ـ التي كانت حتى هذه اللحظة قوة

متساهلة ـ براءتها في إيران. وما أن حل عام 1953 حتى أخذ دعم مصدق بالذبول: إنه لم يضمن ولاء الجيش له، والخطر النفطي كان يسبب كارثة اقتصادية حادة، ورجال البازار تخلوا عنه، وفعل العلماء الشيء ذاته، حتى الكاشاني تخلى عنه: كان مصدق علمانياً صرفاً، وكان مصمماً على جعل الدين مجرد شأن شخصي. لقد شعر أنه كان قوياً بما يكفي كي يقوم بإلغاء المجلس الذي جعل رجال الدين الشيعة عصبيين من الظلم. فبينما تخلى حلفاؤه عنه قام حزب توده الاشتراكي بدعمه مما أزعج الحكومة الأمريكية. فآيزنهاور كان يخشى من حدوث انقلاب يمالئ الشيوعيين، لذلك وافق على مشاركة الولايات المتحدة في عملية آجاكس Ajax، انقلاب هندسته المخابرات البريطانية والمخابرات المركزية للخلاص من مصدق. وفي آب 1953 انطلق تنفيذ المؤامرة، فكما كان متفقاً في حال انكشاف الخطة غادر الشاه والملكة البلاد ليعودا تحت حماية عملاء المخابرات المركزية، الذين نظموا الإيرانيين الساخطين، ورجال الجيش البارزين في انتفاضة أدت إلى إزاحة مصدق. وفي مرحلة لاحقة حاكمته محكمة عسكرية، ودافع بكل ذكاء عن نفسه فنجا من عقوبة الموت، لكنه أمضى ما تبقى من حياته قيد الإقامة الجبرية.

لو لم يكن هناك سخط عام لكان أخفق انقلاب عام 1953، ولما حدث الانقلاب لولا التدخل الأجنبي. شعر الإيرانيون أنهم قد تعرضوا للخيانة والمذلة على يد أمريكا التي كانت تعدّ صديقة سابقاً.

كانت أمريكا تسير على نهج الروس والبريطانيين الذين سيطروا على الأحداث لمصلحة مكاسبهم. وكان هذا جلياً عندما وُقعت معاهدة نفطية جديدة عادت بموجبها السيطرة على إنتاج النفط وتسويقه ونسبة 50٪ من الأرباح إلى الاحتكارات العالمية[106]، مما أدى إلى تصاعد السخط بين الإيرانيين، لقد حاولوا السيطرة على ثروتهم بدعم من المحكمة الدولية لكن لم يُحترم قرارها. فآية الله كاشاني أصيب برعب، فالمساعدة الأمريكية لإيران أفادت قلة من الناس فقط، فلم تصل المساعدة إلى نسبة 1٪ مما كانت الولايات المتحدة تأخذه من إيران. قال كاشاني «بالنسبة لمئات ملايين الدولارات التي سوف يكسبها الإمبرياليون الاستعماريون الأمريكيون من النفط، سوف تخسر الأمة المضطهدة كل أمل بالحرية، وسوف تشكل رأياً سلبياً تجاه العالم الغربي كله»[107].

في هذا الأمر ـ على الأقل ـ كانت نبوءة كاشاني صحيحة. فعندما نظر الإيرانيون إلى الماضي، إلى عملية أجاكس كانوا ينسون انصرافهم عن مصدق، ويعتقدون ضمنياً أن الولايات المتحدة قد فرضت ديكتاتورية الشاه عليهم حفاظاً على مصالحها. لكن

هذه المرارة تزايدت عندما أصبح الشاه أكثر قسوة وأوتوقراطية. بدا لهم أن هناك معياراً مزدوجاً. الإعلان الأمريكي الذي يفاخر بإيمان أمريكا بالحرية والديمقراطية، لكنها ـ في الوقت ذاته ـ تساند الشاه بكل قوة، الذي لم يسمح بأي نوع من المعارضة لحكمه، وأنكر على الإيرانيين حقوق الإنسان الأساسية. أصبحت إيران حليفاً ممتازاً لأمريكا بعد عام 1953. فكونها منتجاً رئيسياً للنفط، كانت إيران سوقاً رئيسية لبيع الخدمات والتكنولوجيا الأمريكية، لقد نظر الأمريكيون إلى إيران كمنجم من الذهب، وعبر السنين كررت أمريكا النماذج السياسية التي استخدمها البريطانيون: خطط الذراع القوية في سوق النفط، وسيطرة كبيرة على الشاه، ومطالب بحصانة دبلوماسية، وتسهيلات تجارية، وموقف متواضع تجاه الإيرانيين أنفسهم. تدفق رجال الأعمال والمستشارون الأمريكيون إلى البلاد، وجنوا ثروات طائلة. كان هناك تناقض حاد بين أسلوبهم في الحياة وبين أسلوب حياة معظم الإيرانيين. عاشوا في عزلة عن الناس، وأصبحوا مرتبطين مصيرياً بالنظام لأن معظمهم كان يعمل وفق عقود مرتبطة بالعرش. لقد كانت سياسة قصيرة النظر وهذه المصالح الذاتية سوف تلقي على الولايات المتحدة ظلاً شيطانياً. كانت إيران تصبح دولة مستقطبة: نفر قليل هم الذين استفادوا من الذراع الأمريكية، بينما تركت الغالبية العظمى في الخلف. إيران لم تكن فريدة في وضعها هذا، فمجتمعات جميع البلدان التي نتعرض لها في بحثنا كانت منقسمة إلى معسكرين في منتصف القرن العشرين. رأى البعض العصر الحديث أنه محرر ويشكل قوة دافعة، بينما أحسه آخرون كهجوم شرير. كان هناك خوف وحقد وسخط مكبوت. ولن يمضي وقت طويل حتى يقرر الأصوليون الذين شعروا بالغضب الشديد أن الابتعاد عن المجتمع لم يعد كافياً، بل عليهم أن يبنوا ثقافة مناهضة، يجب عليهم أن يعبئوا الناس ويحاربوا.

الفصل الثامن

التـعـبـئـــة

مـن 1960م إلـى 1974م

ما أن حلت ستينات القرن العشرين حتى كان الجو مشبعاً بالثورة في الغرب والشرق الأوسط. فالشباب في أوروبا وأمريكا خرجوا إلى الشوارع، وتمردوا على الروح الحديثة لدى آبائهم، مطالبين بنظام أكثر عدلاً ومساواة، وتظاهروا ضد النزعة المادية والإمبريالية والشوفينية التي تمارسها حكوماتهم، ورفضوا الحروب التي كانت تشنها أممهم، ورفضوا الدراسة في جامعات بلدانهم. لقد بدأ شباب الستينات يقومون بما كان يقوم به الأصوليون طوال عقود: بدؤوا بخلق ثقافة مناهضة، «مجتمع بديل» في ثورة ضد التيار الرئيسي. بأساليب عديدة كانوا يطالبون بأسلوب حياة أكثر دينية. لم يعر معظمهم سوى وقت يسير للدين المؤسساتي، أو للبنى السلطوية في الأديان التوحيدية. لقد مضوا إلى كاتماندا Katmanda، أو إلى العزاء في أساليب الشرق التأملية أو الصوفية. بينما وجد آخرون التسامي في تعاطي المخدرات، أو التأمل المتسامي، أو التحول الشخصي بأساليب التدرب على حلقات بحث شاق. كان هناك جوع إلى الأساطير ورفض للنزعة العقلانية العلمية التي أصبحت العقيدة الغربية الجديدة. لم يكن هذا رفضاً للعقلانية وحدها، بل رفضاً لأشكالها الأكثر تطرفاً. لقد اتسم علم القرن العشرين بالحذر، والرصانة، وشدة الوعي بأسلوب منضبط ومبدئي تجاه عيوبه ومناطق كفاءته. لكن مزاج الحداثة السائد جعل من العلم أيديولوجيا، ورفض أن يشجع أية طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة. فجزء من ثورة الشباب في الستينات كان احتجاجاً على الهيمنة غير الشرعية للغة العقلانية، وضد قمع اللوغوس للميثوس Mythos.

فمنذ ظهور الحداثة أُهملت طرق، لها ضوابطها، للوصول إلى معرفة أكثر حدسية،

وبحث الستينات عن الروحانية كان يفتقر إلى التنظيم، وكان عفوياً وغير متوازن. كما كانت هناك عيوب أيضاً في رؤى وسياسات الراديكاليين المتدينين الذين بدؤوا بتنظيم هجومهم على علمانية وعقلانية المجتمع الحديث. في الوقت ذاته كان الأصوليون قد بدؤوا التعبئة، بعدما خبروا الحداثة كغائلة عدوانية.. لقد طالبت الروح الحديثة بالتحرر من نماذج الفكر التي عفا عليها الزمن، والمثل الأعلى للتقدم كان يطالب باستئصال المعتقدات والممارسات والمؤسسات غير العقلانية، لأنها محبطة لمسيرته. كانت المؤسسات والعقائد الدينية أهدافاً رئيسية في أغلب الأحيان. وكان العلاج هو السخرية، كما في حالة الليبراليين في زمن محاكمة Scopes. ففي الشرق الأوسط حيث كان التحديث أكثر إشكالية، كانت الأساليب أكثر وحشية، فبلغت حد المجازر ومعسكرات الاعتقال، وما أن حلت ستينات وسبعينات القرن العشرين حتى كانت كثرة من المتدينين غاضبة ومصممة على محاربة الليبراليين والعلمانيين الذين اضطهدوهم وهمشوهم، كما اعتقدوا. لكن هؤلاء الراديكاليين المتدينين كانوا رجال عصرهم، وكان عليهم أن يحاربوا بأسلحة حديثة، وأن يستنبطوا أيديولوجيا حديثة.

فمنذ الثورتين الفرنسية والأمريكية كان علم السياسة الغربي أيديولوجياً بامتياز؛ خاض الناس معارك ضارية من أجل المثل العليا لعصر التنوير ـ عصر العقل: الحرية، والمساواة، والإخاء، والسعادة البشرية، والعدالة الاجتماعية. لقد اعتقد الاجماع الليبرالي الغربي أن مع التعليم سيصبح المجتمع والسياسة أكثر عقلانية واتحاداً. وكانت الأيديولوجيا العلمانية ـ كطريقة لتعبئة الناس من أجل المعركة ـ نهج معتقد حديث برر الصراع السياسي والاجتماعي، وأسبغ عليه مبرراً عقلياً. فمن أجل التوجه إلى أكبر قدر ممكن من الناس عُبّر عن أيديولوجيا ما في صور بسيطة لدرجة أنه كان بالإمكان تخفيضها ـ في أغلب الأحيان ـ إلى شعارات مثل «سلطة الشعب»، أو «خونة في الداخل». كان يُعتقد أن هذه الحقائق الشديدة التبسيط تشرح كل شيء. فالآيديولوجيون يعتقدون أن العالم في حالة مريبة، ويجدون أسباباً للكارثة الراهنة، ويعدون بسبيل للخروج منها. إنهم يوجهون اهتمام الناس إلى جماعة يقع عليها اللوم في خراب العالم، وإلى جماعة أخرى سوف تصحح الأمور. طالما أن السياسة في العالم الحديث لم يعد بوسعها أن تكون مسعى نخبوياً، يجب أن تكون الأيديولوجيا بسيطة بما يكفي كي تفهمها أبسط العقول كي تنال دعم الناس ككل.

إن بعض الجماعات لن تكون قادرة على فهم الأيديولوجيا لأنها مصابة «بوعي زائف»، قناعة حاسمة. ففي أغلب الأحيان، الأيديولوجيا منهج مغلق لا يستطيع أن

يقدم وجهات نظر بديلة بشكل جدي. فالماركسيون الذين يرون أن الرأسماليين هم مصدر لشرور العالم لا يستطيعون فهم قيم الرأسمالية، والعكس صحيح. والاستعماريون لا يتأثرون بحقائق النزعات القومية الناشئة. والصهاينة والعرب غير قادرين أن يتفهم كل منهم وجهة نظر الآخر. فجميع الأيديولوجيات تتخيل يوتوبيا «مدينة فاضلة» غير واقعية، والبعض يقول إنها غير قابلة للتحقق. إنهم هم طبيعاتهم ذاتها، انتقائيون جداً، لكن الأفكار والعواطف وأشكال الحماسة، والنزعة القومية، والحكم الذاتي، أو المساواة، من المحتمل أن يحملها عدد من أيديولوجيات منافسة تتبنى - غالباً - المثل العليا ذاتها لأنها جميعاً مستمدة من روح العصر ذاته.

فالمؤرخ إدموند بورك Burke (1729 - 1797) كان من أوائل الذين أدركوا أنه إذا ما أرادت جماعة أن تتحدى أيديولوجيا المؤسسة التي قد تكون ثورية فيما مضى، سيكون عليها أن تطور أيديولوجيا مضادة للثورة خاصة بالجماعة. كان هذا هو موقف معظم اليهود الناقمين والمسيحيين والمسلمين في سبعينيات القرن العشرين. فلكي يواجهوا ما عدّوه الأوهام العقلانية للمؤسسة الحديثة كان لزاماً عليهم تحدي أفكار كانت راديكالية وثورية ذات يوم، لكنها غدت تسلطية، وسريعة الانتشار لدرجة أنها بدأت تفصح عن ذاتها. لقد كانوا جميعاً في موقف ضعيف، ومقتنعين بالسبب: أن العلمانيين والليبراليين كانوا يريدون القضاء عليهم. فمن أجل خلق أيديولوجيا دينية كان عليهم إعادة تشكيل الأساطير ورموز تراثهم بطريقة تغدو مقنعة بالمباشرة بالعمل، وتجبر الناس على النهوض وإنقاذ دينهم من الانقراض. بعض هذه الأيديولوجيات كان مشبعاً حتى الأعماق بروحانية العصر المحافظ. لقد كانت تصوفاً، وتكن تقديراً عميقاً للطقس والأسطورة اللذين جعلاهم مدركين بدقة لحقيقة اللامرئي. ففي الحقبة ما قبل الحديثة، لم يكن المراد من الأسطورة أبداً أن يكون لها تطبيق عملي، ولم يكن المراد منها أن تقدم خطة ملموسة للعمل. فعندما كان الناس يستخدمون الأسطورة كلوح للقفز من أجل نشاط سياسي كانت النتائج كارثية، فعندما كان الأصوليون يخططون لهجوم مضاد على العالم العلماني، كان على الراديكاليين الدينيين تحويل أساطيرهم إلى أيديولوجيا.

ففي مصر تعرض الإسلام لهجوم أيديولوجي مستمر خلال ستينات القرن العشرين، عندما كان ناصر في ذروة شعبيته منادياً «بثورة ثقافية»، وتطبيق ما أسماها «الاشتراكية العلمية». وفي الوثيقة القومية في أيار 1962 أعاد تفسير التاريخ من منظور اشتراكي، وكان ذلك إيديولوجيا أثبتت فشل الرأسمالية والملكية، وأن الاشتراكية وحدها سوف تدفع إلى الأمام إلى التقدم الذي عُرّف: حكم الذات، ووفرة إنتاج

وتصنيع. لقد رأى نظام ناصر أن الدين قد عفا عليه الزمن. فناصر لم يعد مهتماً باستخدام البلاغة الإسلامية القديمة بعد تدمير الأخوان المسلمين. في عام 1961 عنفت الحكومة العلماء على التزامهم الوجل بدراساتهم القروسطية القديمة، وعلى «موقف الأزهر المتين المتحفظ، الدفاعي» الذي جعل من المحال «أن يكيف نفسه وفقاً للأزمنة المعاصرة». كان ناصر يسعى إلى هدف. فالعلماء المصريون كانوا منغلقين فعلاً بوجه العالم الحديث، واستمروا في مقاومة الإصلاح(2). كانوا يجعلون أنفسهم خارج الزمن، بالتالي يفقدون كل تأثير على القطاعات التحديثية في المجتمع المصري. كما كانت جماعة من الأخوان المسلمين وإرهابهم غير الموفق وغير المبرر أخلاقياً مسؤولاً ـ إلى حد كبير ـ عن تدمير الجماعة. وهكذا بدت المؤسسة المسلمة أنها تضع نفسها خارج إطار الفعل، وتفصح عن عدم ملاءمتها للعالم الحديث.

ففي كل من مصر وسوريا ـ خلال الستينات ـ أعاد المؤرخون الناصريون فرض الأيديولوجيا العلمانية الجديدة. فعزوا أمراض الأمة إلى الإسلام. لقد صيغت هذه الأيديولوجيا للعب دور خارج السرب، يجب استئصاله إذا كانت الدول العربية تريد أن تتقدم. فالعلامة السوري زكي الأرسوزي اعتقد أنه بدلاً من أن يعيش العرب على مقولة أنهم قد أعطوا الإسلام إلى العالم، يجب على المؤرخين أن يشددوا على مساهمة العرب في الثقافة المادية (تحويل الأبجدية من الهيروغليفية إلى حروف، على سبيل المثال)، وتركيزهم على أن الدين هو الذي وضع العرب خلف الأوروبيين الذين ركزوا على العالم المادي بدلاً من التركيز على العالم الروحي، فخلقوا علماً حديثاً، وصناعة، وتكنولوجيا حديثة. وقال شبلي العيسمي: من المؤسف أن يستبعد المؤرخون المسلمون الحضارة العربية ما قبل الإسلامية على أنها جاهلية، فإنجازاتها في اليمن القديمة كانت كبيرة. كما شكك ياسين الحافظ بمصداقية المصادر التاريخية الإسلامية التي عكست بكل بساطة آراء الطبقات الحاكمة. لقد كان من غير المجدي، بل من المحال بناء أيديولوجيا حديثة على ذكريات غير دقيقة لماضٍ بعيد وميت. يجب على المؤرخين إعادة كتابة التاريخ بأسلوب علمي وديالكتيكي، هذه «إحدى جبهات المعركة التي يجب على المرء أن ينضم إليها كي ينسف كل البنى الفوقية في المجتمع القديم»(3). كان الدين مسؤولاً عن «الوعي الزائف» الذي جعل العرب متخلفين، لذلك يجب إقصاؤه مثل جميع العوائق الأخرى، باتجاه تقدم علمي وعقلاني. كانت النقاشات انتقائية، تماماً كما مع أية أيديولوجيا أخرى. لقد صُوّر الدين بطريقة تبسيطية وغير دقيقة، وغير واقعية أيضاً. فمهما كانت مكانة الدين في العالم الحديث، فمن المحال إلغاء الماضي الذي

يستمر في العيش في عقول الناس الذين يشكلون أمة، حتى إن لم تُزح المؤسسات القديمة والقائمون عليها. وكرد على ذلك كانت الأيديولوجيات الدينية تبسيطية وعدوانية بالمقدار نفسه. لقد اعتقدت أنها كانت تحارب من أجل حياتها. وفي عام 1951 بدأت مؤلفات الصحفي والسياسي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (1903 - 1979) تنشر في مصر[4]. كان يخشى من أن الإسلام كان على وشك أن يُدمّر. لقد رأى أن قدرة الغرب الهائلة تجمع قواها كي تسحق الإسلام، ولجعله طي النسيان. كانت هذه لحظة كارثة كبيرة، لقد اعتقد المودودي أن ليس في وسع المسلمين الأتقياء الانسحاب من العالم والتخلي عن خوض السياسة أمام هذا الهجوم الكاسح. لتعبئة الناس حاول المودودي تقديم الإسلام بطريقة منهجية عقلية، بحيث يشكل بناء جدياً مثله مثل أي إيديولوجيا أخرى معروفة في ذلك العصر[5]. لقد حاول تحويل كل ميثوس المعتقد والروحانية في الإسلام إلى لوغوس، إلى خطاب معقلن مصمم للإقناع، ويؤدي إلى فاعلية سياسية براغماتية. فلو أن محاولة كهذه حدثت في العالم المحافظ القديم لكانت أدينت على أنها خطأ، لكن المسلمين لم يكونوا يعيشون في مرحلة ما قبل الحداثة. فإذا أرادوا البقاء في القرن العشرين الذي يتسم بالعنف والخطر، فلربما عليهم أن يراجعوا مفاهيمهم، ويجعلوا دينهم حديثاً.

أساس إيديولوجيا المودودي - مثل أيديولوجيا المفكرين المسلمين الآخرين - هو الاعتقاد بسلطة الله المطلقة، وهذا يعني أن المودودي أدار ظهره إلى العالم الحديث لأنه يتناقض مع كل حقيقة من حقائقه المقدسة. فالله وحده المسير لشؤون البشر، والمشرع الأعلى، ولا يملك البشر حق صياغة قوانينهم التي تتحكم بمصيرهم. فمن خلال مهاجمة مفهوم الحرية الإنسانية ككل، وسيادة الإنسان، كان المودودي يتحدي الروح العامة العلمانية بأكملها:

«ليس لنا أن نقرر هدف وجودنا وغايته، ولا أن نسن حدود سلطتنا الدنيوية، وما من شخص آخر مخول أن يتخذ هذه القرارات لنا... ما من شيء يمكنه ادعاء السيادة، سواء كان بشراً، أو أسرة، أو طبقة، أو جماعة من الناس، أو حتى البشر في العالم كله. الله وحده ذو السلطة العليا، وأحكام الشريعة الإسلامية».

لو سمع لوك، وكانط، والآباء المؤسسون لأمريكا كلام المودودي لكانوا يتلوون في قبورهم. لكن المودودي - في حقيقة الأمر - كان متيماً بالحرية مثله مثل أي حداثي، وكان يقترح لاهوت تحرر إسلامي. فبما أن السلطة العليا هي لله وحده، فما من بشر

مجبر على تلقي الأوامر من أي كائن بشري آخر. فالحاكم الذي يرفض أن يحكم وفقاً لإرادة الله (كما جاء في القرآن والسنة) ليس بوسعه أن يطالب رعاياه بالطاعة، وفي حالة كهذه فإن الثورة ليست مجرد حق بل واجب أيضاً.

لقد ضَمِنَ النظام الإسلامي أن الدولة ليست موضوعاً لنزوات وطموحات الحاكم، فحرر بالتالي المسلمين من النزوات والشر الممكنين في حكم بشري. فمبدأ الشورى يجبر الحاكم على أن يتبصر الأمر مع رعاياه، لكن ذلك لا يعني أن الحكم يستمد شرعيته من الشعب، كما هي الحال في المثل الأعلى الديمقراطي. «فالناس لا يستطيعون سن تشريعهم الخاص بهم، وليس بوسعهم إلا الإشراف على تطبيق الشريعة. بالتالي يتوجب على المسلمين أن يقاوموا أشكال الحكم الغربية المفروضة عليهم، لأن حكومات كهذه هي تمرد على الله واغتصاب لسلطته»[7]. فإذا أمسك البشر زمام السلطة مطمئنين هناك احتمال خطر الشر، والقمع والاستبداد. قد يبدو هذا اللاهوت التحريري غريب الوقع على علماني متشدد، لكنه في طبيعة أيديولوجيا لا يثمن خصومها رؤاها. لقد تشرب المودودي قيم روح العصر وشارك فيها: لقد آمن بالحرية، وسيادة القانون الذي رأى فيه وسيلة لمنع الفساد وتحجيم الديكتاتورية لكنه عرّف هذه المثل العليا بشكل مختلف، وأعطاها توجهاً إسلامياً. لكن شخصاً لديه «الوعي الزائف» للنزعة العقلانية من المحال أن يفهم ذلك.

لقد آمن المودودي أيضاً بقيمة أيديولوجية، وأعلن أن الإسلام أيديولوجيا ثورية مثل الماركسية لكن هناك فارق هام بينهما[8]. فالماركسيون قد استعبدوا الكائنات البشرية الأخرى، بينما سعى الإسلام إلى تحريرها من العبودية لأي شيء سوى الله. إنه منظّر أيديولوجي مخلص كان يرى أن جميع الأنظمة الأخرى ناقصة لا صلاح لها[9]. فالديمقراطية قادت إلى الفوضى والجشع وحكم الغوغاء، والرأسمالية عززت مصالح طبقتها، واضطهدت العالم بأسره لمصلحة حفنة من الصيارفة، والشيوعية ألغت المبادرة الفردية والإنسانية. لقد طوّف المودودي على التفاصيل والصعوبات بشكل تبسيطي مفرط. فكيف تختلف الشورى الإسلامية في الممارسة عن الأسلوب الغربي في الديمقراطية؟ كيف تتماشى الشريعة ـ مدونة قانونية زراعية ـ مع الصعوبات الاقتصادية والسياسية في العالم الصناعي الحديث؟ قال المودودي إن الدولة الإسلامية ستكون توليتارية ـ شمولية ـ لأنها أخضعت كل شيء لحكم الله، لكن في الممارسة كيف يختلف ذلك عن الديكتاتورية التي أكد المودودي أن القرآن قد أدانها، وكان على حق في ذلك.

المودودي ـ على شاكلة أي أيديولوجي ـ لم يطور نظرية صعبة الفهم، بل كان يطلق نداء إلى السلاح. لقد نادى بالجهاد الشامل. المبدأ المركزي في الإسلام، كما أعلن. لم يعلن أي مفكر بارز هذه الدعوة من قبل. لقد كان تجديداً مطلوباً ـ من وجهة نظره ـ تستدعيه الحالة الطارئة الراهنة. فالجهاد لم يكن حرباً مقدسة مقابل أسلحة الكفار ـ كما اعتقد الغربيون ـ ولم يكن مجرد دفاع عن النفس ـ كما قال عبده. لقد عرف المودودي الجهاد: كفاح ثوري للاستيلاء على السلطة من أجل خير البشرية جمعاء. بالتالي فقد شارك الرأي نفسه مع الأيديولوجيات العسكرية، كالماركسية مثلاً. فكما حارب النبي الجاهلية ـ جهل وبربرية ما قبل الإسلام ـ كذلك يجب على جميع المسلمين أن يستخدموا جميع الوسائل المتوفرة لديهم لمقاومة جاهلية الغرب الحديث. قد يتخذ الجهاد أشكالاً كثيرة، فقد يكتب البعض مقالات، ويلقي آخرون خطباً، لكن ينبغي أن نكون جاهزين للكفاح المسلح كملاذ أخير[10].

لم يُصوّر الجهاد كأمر مركزي في الخطاب الإسلامي الرسمي، كما صوره المودودي، ونزعته العسكرية لا سابقة لها. لكن الحالة قد أصبحت يائسة منذ عبده، والبنا حاول إصلاح الإسلام ومساعدته على استيعاب الروح العامة الغربية الحديثة سلمياً. إلا أن بعض المسلمين كانوا مستعدين للحرب. واحد من الذين تأثروا بعمق بمؤلفات المودودي هو سيد قطب (1906 ـ 1966)، الذي انضم إلى الأخوان المسلمين عام 1953. لكن ناصر سجنه وحكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة خمس عشرة سنة، فبدأ بذلك وحشية النظام تجاه الإسلاميين[11]. التجربة التي خاضها في معسكرات ناصر أفزعته فأصبحت أفكاره أكثر راديكالية من أفكار المودودي. بالإمكان أن نلقب سيد قطب مؤسس الأصولية السنية. لقد اعتمد جميع الراديكاليين الإسلاميين تقريباًعلى أيديولوجيته التي طورها في السجن[12]. لكنه لم يكن دائماً معادياً للثقافة الغربية، أو متطرفاً. لقد درس قطب في كلية دار العلوم في القاهرة حيث أحب الأدب الإنجليزي وأصبح أديباً. كما كان قومياً أيضاً وعضواً في حزب الوفد. لم يكن شكله ينبئ أنه علامة، لقصر قامته، وطلاوة حديثه، إلا أنه لم يكن قوياً جسدياً. لكنه كان متديناً ورعاً. لقد حفظ القرآن لدى بلوغه العاشرة، فبقي منارة حياته، لكن إيمانه استقر بكل سهولة مع حماسته للثقافة الغربية وعلم السياسة العلماني. لكن مع أربعينات القرن العشرين كان إعجابه بالغرب قد أصبح شاحباً، فالنشاطات الكولونيالية لبريطانيا وفرنسا في شمالي أفريقيا والشرق الأوسط قد بدأت تقض مضجعه، مثلما فعل الدعم الغربي للصهيونية[13]. كما أن مرحلة الدراسة التي أمضاها في الولايات المتحدة كانت تجربة

مخيبة أيضاً[14]. لقد وجد النزعة البراغماتية العقلانية للثقافة الأمريكية أمراً مزعجاً: «كل غاية عدا غايات المنفعة المباشرة كانت عابرة،وليس معترفاً بأي عامل إنساني غير الأنا»[15]. مع ذلك بقي معتدلاً ومصلحاً، حاول إعطاء مؤسسة الغرب الحديث ومثلها: الديمقراطية، النزعة البرلمانية بعداً إسلامياً على أمل تجنب مبالغات أيديولوجيا علمانية بالكامل.

لكن تجربته في السجن أقنعته أن المتدينين والعلمانيين لا يمكنهم العيش بسلام في المجتمع نفسه. فعندما كان ينظر فيما حوله، كان يستذكر تعذيب وإعدام الإخوان، وتصميم ناصر على تنحية الدين جانباً، واستطاع أن يرى جميع أركان الجاهلية التي عرّفها مثلما فعل المودودي: النزعة البربرية الجاهلة التي هي عدو الدين والمسلمين إلى الأبد. المسلمون مضوا للقتال حتى الموت متبعين نموذج النبي محمد الذي حارب المجتمع الجاهلي. لقد ذهب قطب إلى أبعد مما ذهب إليه المودودي الذي رأى العالم غير المسلم جاهلياً. في الستينات كان قطب مقتنعاً أن ما يسمى العالم المسلم كان منخوراً أيضاً بقيم الشر ووحشية الجاهلية. فمع أن حاكماً مثل ناصر أقر ظاهرياً بالإسلام لكن أفعاله وكلماته أثبتت أنه قد ارتد، لذلك فقلب حكم كهذا أمر مفروض على المسلمين. لقد نظر إلى الوراء، إلى حياة وسيرة النبي كي يستمد منها أيديولوجيا تجيء بطلائع مخلصين في جهادهم للتصدي لمد النزعة العلمانية، ولإجبار المجتمع على العودة إلى قيم الإسلام.

كان قطب رجلاً من العالم الحديث سوف يخلق لوغوس آمراً، لكنه كان مدركاً إدراكاً عميقاً لعالم الأسطورة. كان يكن احتراماً للعقل والعلم لكنه لم يعتبرهما الدليلين الوحيدين للوصول إلى الحقيقة. خلال مدة سجنه الطويلة فسّر القرآن، وطوّر أيديولوجيته الأصولية الجديدة. في تفسير القرآن أظهر وعيه الروحي لما هو معصوم وغير مرئي. بغض النظر عن درجة عقلانية الفكر البشري، إنه مايزال يسبح «في بحر غير المعلوم». لقد شكلت جميع التطورات العلمية والفلسفية بالتأكيد تقدماً، لكنها كانت لمحات فقط للقوانين الكونية الدائمة، سطحية مثل الأمواج «في محيط شاسع، إنها لا تغيّر التيارات فيه، لأنها محكومة بقوى طبيعية ثابتة». فبينما ركزت العقلانية الحديثة على الدنيوي، تبنى قطب النهج التقليدي في النظر خلال الواقع الأرضي إلى ما هو موجود خارج الزمن والتغير. هذه العقلية الجوهرية الأسطورية التي رأت الأحداث الدنيوية تعكس ـ بشكل أو بآخر حقائق نمطية أزلية كاملة، كانت مركزية في فكره، وقد أزعجه غيابها الظاهري في الولايات المتحدة. فعندما كان يتأمل الثقافة العلمانية

الحديثة كان يراها جحيماً، مثلما يراها أصوليون آخرون مكاناً خالياً من المقدس والمعنى الأخلاقي، وهذا ما كان يملؤه رعباً:

تعيش البشرية اليوم في ماخور كبير، ويستطيع المرء أن يلاحظ ذلك في الصحافة، والأفلام وعروض الأزياء، ومسابقات الجمال، وصالات الرقص، والملاهي، ومحطات الإذاعة، ويلاحظ كذلك شهوته المجنونة إلى الجسد العاري، والأوضاع المثيرة، وجمل موحية في الأدب تثير القرف، وفي الفنون ووسائل الإعلام. أضف إلى كل ما سبق نظام الربا الذي يوقد شره الإنسان إلى المال، ويولّد أساليب شنيعة من أجل مراكمة المال واستثماره، إضافة إلى الغش والاحتيال والابتزاز، مرتدية زي القانون[17]. كان يريد أن يثور المسلمون على هذه المدنية العلمانية، وأن يعيدوا إلى المجتمع الحديث إحساساً بالروحي.

لقد نظر قطب إلى التاريخ أسطورياً، ولم يقارب حياة النبي كما يقاربها مؤرخ علمي حديث، معتبراً هذه الأحداث فريدة ومتموضعة في حقبة بعيدة. كان قطب روائياً وناقداً أدبياً، وكان يعرف أن هناك سبلاً أخرى للوصول إلى حقيقة ما قد حدث فعلاً. حياة النبي نموذج بالنسبة لقطب: لحظة اجتمع فيها المقدس والبشري معاً، وعملا بانسجام. لقد كانت في أعمق معانيها «رمزاً» ربط الدنيوي بالإلهي. وبذلك قدمت حياة محمد مثلاً أعلى خارج التاريخ والزمان والمكان، ومثل سر القربان المقدس في المسيحية، زودت البشرية بـ «مقابلة ثابتة مع الحقيقة المطلقة»[18]، بالتالي كانت ظهوراً ومثلت المراحل المختلفة من سيرة النبي نقاط علام أرشدت الرجال والنساء إلى ربهم. فكلمة الجاهلية لا تعني حقبة ما قبل الإسلام فقط كما في كتب التاريخ التقليدية الإسلامية. «الجاهلية ليست حقبة في الزمن»، كما شرحها سيد قطب في كتابه الأكثر إثارة للجدل/ معالم على الطريق/. «إنها حالة تتكرر في كل مرة ينحرف فيها المجتمع عن الطريق الإسلامي، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل»[19]. إن أية محاولة لإنكار حقيقة سلطة الله هي جاهلية. فالنزعة القومية التي تجعل الدولة قيمة عليا، والشيوعية الملحدة، والديمقراطية التي يغتصب الناس فيها حكم الله، هذه كلها تمظهرات للجاهلية التي تعبد البشري بدلاً من الإلهي. إنها حالة كفر وردة. بالنسبة لقطب، الجاهلية الحديثة في مصر والغرب كانت أسوأ من جاهلية قبل النبوة، لأنها لم تكن قائمة على «الجهل» بل تمرداً مبدئياً على الله.

النموذج المحمدي ـ في الروحانية ما قبل الحديثة ـ قد نُخلق في قاع وجود كل

مسلم عن طريق الطقوس والممارسات الأخلاقية في الإسلام. بهذه الطريقة لقد كانت بكل تأكيد الأسطوري، وقام قطب برميها ثانية بحيث إن الأسطورة تصبح إيديولوجيا، ونقاط علام من أجل العمل. فالأمة الأولى التي أوجدها النبي في المدينة كانت «منارة مضيئة» صممها الله «بحيث إن الصورة الفريدة قد تتجسد مادياً في الحياة الواقعية فتكون مساراً يقاس عليه، كي تتكرر ضمن حدود المقدرة البشرية»[20]. «فالمجتمع النموذجي» في المدينة قد أنجزه حقاً «جيل استثنائي من الرجال»، لكنه لم يكن «معجزة غير قابلة للتكرار»، لقد كان «ثمرة جهد بشري»، وبالإمكان بلوغه كلما يبذل ذلك الجهد[21]. قال قطب إن الله قد أوحى منهجاً إلهياً لمحمد، بالتالي إنه أعلى من جميع الأيديولوجيات التي وضعها الإنسان. وفي كتاب قطب «معالم على الطريق» حدد الله للبشر السبيل الوحيد لبناء مجتمع موجه كما ينبغي[25].

لقد خبر المسلمون دائماً الإلهي لا في معتقد وحسب بقدر ما خبروه كآمر ملزم، والأصولية المسلمة ستكون دائماً نشاطاً حياتياً يركز على الأمة. وعندما حول قطب الأسطوري في حياة النبي إلى إيديولوجيا فقد قام بتبسيطه حكماً، وحدد طاقته الروحية، وفصله على القياس. لقد أزال التعقيدات ومواضع اللبس، والتناقضات فيما هو شخصي يتعلق بالنبي: كفاح متعدد الوجوه من أجل خلق نوع من برنامج له مساراته التي تتطلبها أيديولوجيا حديثة: لكن هذه العملية الانتقائية الصارمة لابد أنها قد شوهت الرؤية الإسلامية.

فكما يرى قطب، تمر سيرة حياة النبي بأربع مراحل: فمن أجل إعادة خلق جماعة موجهة بشكل صحيح ـ في القرن العشرين ـ يجب على المسلمين أن يمروا عبر هذه العملية المكونة من هذه المراحل الأربع:

أولاً: لقد أوحى الله خطته إلى رجل واحد هو محمد الذي مضى ليشكل الجماعة ـ فريق من أفراد ملتزمين أقسموا على تنفيذ أمر الله، واستبدال جاهلية مكة بمجتمع يسوده العدل والمساواة، ولا يقر بأية سلطة سوى سلطة الله. ثم قام محمد بتدريب هؤلاء الرواد على عزل أنفسهم عن وثنيي المؤسسة في مكة، هؤلاء الوثنيون الذين كانوا يعملون وفقاً لمجموعة قيم مختلفة تماماً. رأى قطب سياسة الانسلاخ عن المجتمع المكي ذات أهمية حاسمة. لقد أوضح برنامج محمد أن المجتمع كان منقسماً إلى معسكرين متناقضين تماماً. لقد حث قطب مسلمي عصره على رفض جاهلية عصرهم، وأن ينسحبوا كي يخلقوا داراً مسلمة طاهرة. ويجب على المسلمين أن يتحلوا بالكياسة

مع غير المؤمنين والمرتدين الذين يعيشون في مجتمعهم، لكن صلاتهم بهم يجب أن تبقى في حدودها الدنيا. ويجب أن يتبعوا سياسة عدم التعاون في مسائل حاسمة كمسألة التربية على سبيل المثال[24].

هذا الفصل للمؤمن عن التيار الرئيسي الجاهلي كان مركّزاً في حياة النبي عندما بدأت المؤسسة الوثنية في مكة باضطهاد الجماعة المسلمة القليلة العديد، وأجبرتهم أخيراً على الهجرة في عام 622 إلى المدينة التي تبعد نحو /250/ ميلاً إلى الجنوب من مكة. بعد ذلك يجب أن تحدث قطيعة تامة بين المؤمنين وبقية المجتمع الذي لا رب له. فخلال هذه المرحلة الثالثة من البرنامج أقام النبي دولة إسلامية. لقد كانت مرحلة توحيد، وإثبات وجود ودمج أخوي، عندما أعدت الجماعة نفسها لخوض الصراع القادم. في المرحلة الرابعة والأخيرة من البرنامج دخل محمد في مرحلة صراع مسلح ضد مكة، شن غزوات صغيرة على القوافل التجارية المكية في البداية، ثم أخذ يشن هجمات على الجيش المكي. لقد استقطب هذا المجتمع حوله، والعنف كان حتمياً كما هو اليوم للمسلمين، لكن مكة فتحت أبوابها طواعية لمحمد وقبلت حكم الإسلام وسلطة الله في عام 630م. لقد أكد قطب أن الصراع المسلح من أجل الله لن يكون حملة ظالمة لفرض الإسلام بالقوة. لقد رأى قطب ـ مثلما رأى المودودي ـ إعلان سيادة الله هو بمثابة إعلان الاستقلال. لقد كان «إعلاناً كونياً لتحرر البشر على الأرض من العبودية لبشر آخرين، أو إلى الرغبات البشرية... إعلان سلطة الله يعني الثورة الشاملة على حكم البشر بكل مفاهيمه وأشكاله، ونظمه، وشروطه، وتحدياً كلياً لكل ظرف لا تكون للكائنات البشرية السيادة فيه[25].

كانت أيديولوجيا قطب أساساً حديثة، بصرف النظر عن أن الله يحتل موقعاً مركزياً في فكره، ففي جوانب كثيرة كان ابن الستينات في رفضه للنظام الحديث. فإيضاحه لبرنامج النبي فيه كل ما تتطلبه الأيديولوجيا، لقد كان إيضاحاً بسيطاً، حدد العدو، وأشار إلى الجماعة التي سوف تجدد المجتمع. فبالنسبة لمسلمين كثيرين ممن أزعجهم تشظي المجتمع وإعادة توجيهه بوسعهم أن يجدوا رابطة تربطهم بفكر قطب. لقد ترجمت أيديولوجيا قطب الجوانب الحاسمة في الروح العامة الحديثة في مصطلح إسلامي. إنهم لم يجدوا «الاستقلال» ـ الذي منحه البريطانيون ـ محرراً أو يمدهم بقوة دافعة. هزيمة إسرائيل لناصر في حرب الأيام الستة 1967 قد أسقطت الأيديولوجيا الناصرية العلمانية، والاشتراكية، والقومية لدى أناس كثيرين. في هذا الوقت كانت

هناك صحوة دينية في الشرق الأوسط، وسوف يجد عدد كبير من المسلمين في إيديولوجيا قطب إلهاماً لهم.

لكن عندما جعل قطب الجهاد أمراً مركزياً في النظرة الإسلامية فقد شوه حياة النبي. فكتب السيرة التراثية توضح أن الأمة الأولى قد قاتلت كي تبقى على قيد الحياة، مع ذلك لم يحرز النبي النصر بحد السيف بل بسياسة إبداعية وذكية تدعو إلى اللاعنف. فالقرآن يدين كل أشكال الحرب على أنها مقيتة، ولا يجيز الحرب إلا دفاعاً عن النفس. والقرآن يعارض بكل صلابة استخدام القوة في المسائل الدينية. رؤية القرآن شمولية، فهو يقر بمصداقية جميع الأديان الحقة، ويمتدح جميع أنبياء الماضي العظام[26]. وفي المرة الأخيرة التي خاطب فيها محمد الجماعة قبيل وفاته حث المسلمين على استخدام دينهم في التوصل إلى فهم الآخرين، لأن جميع البشر أخوة: «أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[27]. لكن نظرة قطب للفصل والاستثناء تسير ضد هذا التسامح والقبول تجاه الآخر. لقد أكد القرآن على أن «لا إكراه في الدين»[28]، لكن قطب عدّل هذا المبدأ: هناك تسامح بعد النصر السياسي للإسلام، وتأسيس دولة مسلمة حقاً.

تنبع العداوة الجديدة من الخوف العميق المتأصل في الدين الأصولي. لقد خبر قطب شخصياً قدرة الجاهلية الحديثة المدمرة والسفاحة. لقد بدا أن ناصر كان منكباً على محو الإسلام، ولم يكن وحيداً في مسعاه هذا. فعندما نظر إلى الخلف في التاريخ، رأى ما يشبه عدواً جاهلياً لديه نية تدمير الإسلام: هم الوثنيون، واليهود، والمسيحون، والصليبيون، والمغول، والشيوعيون، والرأسماليون الاستعماريون والصهاينة[30]. وفي يومنا هذا هؤلاء مرتبطون في مؤامرة شاسعة ثانية. لقد رأى قطب علاقات في كل مكان برؤيا فصامية لأصولي دُفع بعيداً أكثر مما ينبغي. لقد تآمر اليهود والمسيحيون الإمبرياليون معاً لطرد العرب من فلسطين. لقد أوجد اليهود الرأسمالية والشيوعية، وأوصل اليهود والإمبرياليون الغربيون أتاتورك إلى السلطة كي يتخلصوا من الإسلام، وعندما لم تحذُ دولة إسلامية أخرى حذو تركيا فقد دعموا ناصر[31]. هذا الخوف العصابي من التآمر تدفق على سطح الحقائق. لكن عندما يشعر البشر أنهم يحاربون مخاطر كبيرة من أجل بقائهم، عندئذ من المحتمل أن تصبح آراؤهم غير معقولة.

في عام 1964 أطلق سراح قطب من السجن، من المحتمل بناء على طلب من رئيس وزراء العراق. فخلال مدة سجنه كانت أخواته يهربن كتبه إلى خارج السجن ثم

يوزعنها سراً. لكنه ما لبث أن نشر كتابه/ معالم على الطريق/ بعد خروجه. في السنة التالية اكتشفت الحكومة خلية إرهابية، ووجهت إليها تهمة التخطيط لاغتيال ناصر، فأُلقيَ القبض على مئات من الأخوان، وأُعدمَ قطب بناء على إلحاح ناصر. فحتى نهاية حياته بقي قطب منظراً أيديولوجياً بدلاً من داعية. لقد دافع عن تكويم الأخوان للسلاح كإجراء دفاعي فقط لمنع تكرار أحداث 1954، ربما اعتقد أن الوقت لم يحن بعد للبدء بالجهاد. ينبغي على الطليعة أن تعبر هذه المراحل الثلاث الأولى من برنامج محمد قبل أن تكون جاهزة روحياً واستراتيجياً للبدء بالهجوم على الجاهلية. لكن لم يتبعه جميع الأخوان لأن معظمهم بقوا مخلصين لمن هو أكثر اعتدالاً، وذو رؤية إصلاحية، إلى الهضيبي. درس بعض المسلمين مؤلفات قطب وناقشوه فيها أثناء وجودهم في السجن. وفي المناخ الأكثر تديناً الذي ساد بعد حرب الأيام الستة بدؤوا يكونون كوادرهم.

أما في إيران، فقد تعرض المسلمون الشيعة لموجة جديدة من العدوان العلماني عندما أذاع الشاه محمد رضا بهلوي ثورته البيضاء عام 1962. عماد هذه الثورة تأسيس دولة رأسمالية وتأسيس المشاركة بأرباح متزايدة للقوى العاملة، وإدخال إصلاحات لنسف الأشكال شبه الإقطاعية المالكة للأرض، وخلق فئات متعلمة[32]. كانت بعض مشاريع الشاه ناجحة. لقد بدت بعض المشاريع الاجتماعية والزراعية والصناعية مؤثرة، وشهدت سنوات الستينات زيادة كبيرة في الناتج القومي. لقد أدخل الشاه إصلاحات حسنت من مكانة المرأة، وازداد الإقبال على تعليمهن، مع أنه كان يؤمن أن النساء أدنى من الرجال، فلم يستفد من هذه الإصلاحات سوى نساء الطبقات العليا. كانت إنجازات الشاه تلقى التهليل والحماسة في الغرب، فبدت إيران منارة التقدم والتعقل في الشرق الأوسط. فبعد أزمة مصدق تودد الشاه إلى أمريكا، وساند دولة إسرائيل فكوفئ باستثمار أجنبي أبقى الاقتصاد عائماً. لكن المراقبين الأذكياء لاحظوا أن هذه الإصلاحات. لم تمض بعيداً إلى ما فيه الكفاية. لقد كانت في مصلحة الأغنياء، وتركزت على سكان المدن، وتجاهلت الفلاحين وعائدات النفط والغاز الطبيعي لم تستخدم بكفاءة، إذ كانت تنفق على مشاريع استعراضية، وعلى أحدث التكنولوجيا العسكرية[33]. بالتالي بقيت بنى المجتمع الأساسية على حالها من دون أن تمس، وبدأت الفجوة بين الأغنياء المستغربين والفقراء تتسع، هؤلاء الذين تُركوا في الخلف في الروح العامة الزراعية القديمة.

حدثت هجرة كبيرة من الأُرياف إلى المدن بسبب التراجع في الزراعة: ففي المدة من 1968 و 1978 ارتفع عدد سكان المدينة من 38٪ إلى 47٪، وتضاعف سكان

طهران خلال هذه المدة من 2.719.000 مليون نسمة إلى 4.4.496000 مليون نسمة[34].
لم يندمج المهاجرون الريفيون بنجاح، فعاشوا في مدن الصفيح على ضواحي المدن عيشة فقر: حمالين، سائقي تاكسي، وباعة جوالين. لقد انقسمت طهران إلى قطاعين أحدهما عصري والآخر تقليدي: انتقلت الطبقات العليا والوسطى بعيداً عن المدينة القديمة إلى مناطق سكنية جديدة. وكانت منطقة الأعمال في شمال المدينة حيث الملاهي، والنساء يلبسن مثل الأوروبيات، ويختلطن بحرية مع الرجال علانية. بالنسبة لتجار البازار بدت مثل بلد أجنبي، والفقراء الذين بقوا في المدينة القديمة والمناطق المجاورة الجنوبية رأوها مدينة غربية.

الغالبية العظمى من الإيرانيين كانت تنتابهم مشاعر إنسانية غير مستقرة. لقد أصبح العالم المألوف غير مألوف لهم، بدا وكأنهم ما عادوا يعرفون هذا العالم، مثل صديق حميم شوه المرض مظهره وشخصيته. فالناس يشعرون بالغربة في بلادهم عندما يتغير العالم الذي يعرفونه بالسرعة التي تغيرت فيها إيران خلال ستينات القرن العشرين. لقد اكتشف عدد كبير من الإيرانيين أنهم لم يعودوا يشعرون بالراحة في أي مكان. لقد ترك انهيار عام 1953 الكثيرين نهباً لإحساس بالهزيمة والذل أحدثه المجتمع الدولي. والقلة التي نالت تعليماً غربياً شعرت أنها مغربة عن الأسرة والآباء، لقد كانوا أسرى عالمين، ولم يشعروا بالارتياح في أي منهما، لقد بدت الحياة خالية من المعنى. فالرموز الأكثر تكراراً في أدب الجدران الغزير عام 1960 عبرت عن غربة متزايدة: أسوار، عزلة، اللاشيئية، الوحدة والنفاق. لقد أشار الناقد الإيراني الحداثي فزاني ميلاني إلى تكرار صور تعبر عن «أشكال حماية، وسرية عبقرية».

الأسوار تحيط بالمنازل. الحجب تغطي النساء، والتقية الدينية تحمي الدين، وأساليب خطاب طقوسي تخبئ وراءها أفكاراً وعواطف واقعية. أصبحت المنازل مقسمة إلى حجرات ذات عوالم داخلية، وخارجية، وباطنية[35]. كان الإيرانيون يختبئون من أنفسهم، ويختبئ أحدهم عن الآخر. لم يشعروا بالأمان في دولة بهلوي التي كانت تصبح مكاناً مخيفاً جداً.

بدأ الشاه ثورته البيضاء بإغلاق المجلس، لأنه اعتقد أن باستطاعته المضي في إصلاحاته بحكم ديكتاتوري، وبإسكات كل معارضة، والسافاك ـ شرطته السرية، كانت تدعمه في ذلك، نُظِّمَ السافاك بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، والموساد الإسرائيلي. لقد جعلت أساليب السافاك الوحشية في التعذيب والترهيب الناس يشعرون أنهم سجناء في بلدهم، بمساعدة الولايات المتحدة وإسرائيل[36]. فظهور المرشد

الأعلى في هذا العالم الحديث المعقد لم يكن أمراً متوقعاً. كان ينبغي أن تتشكل القيادة من عدة مرجعيات، كل مرجعية ضمن اختصاصه. فكانت هذه نقلة تحديثية بكل وضوح. هذا الفريق من العلماء المصلحين ضمَّ عدة رجال دين سيلعبون دوراً رئيسياً في الثورة الإسلامية: آية الله سيد محمد بهشتي، واللاهوتي العلامة مرتضى مطهري، غلام محمد حسين طبطبائي، ومعظم رجال الدين الأكثر راديكالية من الناحية السياسية آية الله محمود طالقاني. ففي خريف عام 1960 أقاموا سلسلة محاضرات، وفي السنة التالية نشروا كتيب مقالات تناقش أساليب جعل الشيعية مواكبة للعصر.

كان المصلحون مقتنعين أن العلماء ينبغي ألا يحذروا من التدخل في السياسة، لأن الإسلام هو أسلوب حياة شامل. لم يتصوروا حكماً كهنوتياً، وعندما شعروا أن الدولة تصبح استبدادية أو لامبالية حيال احتياجات الناس، يتوجب على العلماء الوقوف في وجه الشاه مثلما وقفوا في أزمة التبغ والثورة الدستورية. كما نادوا بإعادة النظر في مناهج المدارس الدينية، والتقليل من التركيز على الفقه. كما يجب على رجال الدين أن يعقلنوا مصادر تمويلهم: اعتمدوا كثيراً على مساهمات طوعية، وأبدى الناس تحفظهم حيال الموضوع، مما أدى إلى منع رجال الدين من إحداث تغيرات عميقة. لقد تم التأكيد على أهمية الاجتهاد، يجب على الشيعة أن يتوصلوا إلى تفاهم مع الحقائق الحديثة كالتجارة، والدبلوماسية، والحرب، إذا أرادوا أن تقدم هذه فائدة للشعب. قبل كل شيء يجب على العلماء الاستماع إلى طلابهم. فشباب الستينات كانوا أفضل تعليماً، ولن يبلعوا الدعاية القديمة، إنهم كانوا يعزفون عن الدين لأن النظرة الشيعية التي تلقوها كانت قديمة الطراز ولا حياة فيها. لقد أدرك رجال الدين الحاجة التي تدعوهم إلى مراجعة نظرتهم عن الشباب، قبل القيام بتطوير ثقافة الشباب في الغرب. ضمت حركتهم الإصلاحية نفراً من العلماء، لكنها لم تصل إلى الجماهير، ولم تقم بمحاولة توجيه النقد إلى النظام، لأنها كانت معنية بالشؤون الداخلية فقط للشيعة. لقد أدت هذه الحركة إلى نقاش كثير في الحلقات الدينية، وأعدت المزيد من رجال الدين باتجاه التغيير(42). بشكل مفاجئ أخذ العلماء على حين غرة عندما ضرب رجل دين غير مشهور العناوين الرئيسية، وقام بخطوة راديكالية أبعد بكثير.

بحلول الستينات شدت الأخلاق الإسلامية التي بشر بها الخميني في مدرسة الفياضية المزيد من الطلبة، فعلى خلاف المألوف، كان الخميني يترك المنبر أثناء الحصة، ويجلس على الأرض بجانب طلابه، وينتقد الحكومة بكل صراحة. وفي عام 1962 تحدث من على المنبر بصفته الرسمية، وشن هجوماً مباشراً ومستمراً على الشاه الذي

صوره الخميني كعدو للإسلام. حدث هذا في وقت لم يكن يجرؤ أحد أن يتكلم بصوت عالٍ ضد النظام. شجب الخميني وحشية وظلم حكم الشاه، وإلغاء المجلس الذي تم بأسلوب غير دستوري، وندد بالتعذيب والقمع الدموي لكل معارضة، وتبعية الشاه الكاملة للولايات المتحدة، ودعمه لإسرائيل التي سلبت من الفلسطينيين منازلهم. تركز اهتمامه على محنة الفقراء: يجب على الشاه أن يغادر قصره الفخم ويذهب إلى مدن الصفيح في جنوب طهران. ويروى عنه أنه في إحدى المناسبات أمسك القرآن بيد، وباليد الأخرى نسخة من دستور عام 1906، واتهم الشاه بحنث قسمه بالدفاع عنهما. كان الانتقام سريعاً وحتمياً. ففي 22 آذار 1963 - الذكرى السنوية لاستشهاد الإمام السادس الذي قتله الخليفة المنصور بالسم، طوقت قوات السافاك مدرسة الفياضية، وهاجمتها موقعة قتلى من الطلاب، واعتُقل الخميني واحتُجز[43]. لقد كانت خطوة غير مناسبة، وتدميراً للذات عندما اختار النظام ذلك اليوم للقيام بهذه الخطوة. ففي مسار الصراع الطويل مع الخميني بدا أن الشاه كان يزيح من طريقه تهمة الحاكم الطاغية، وتهمة عدو الأئمة.

فلماذا اختار الخميني هذه اللحظة كي يتكلم بصوت عالٍ؟ فطوال حياته مارس طرائق العرفان الصوفية كما لقنها ملا سادرا. فهناك تلازم بين التصوف والسياسة عند الخميني وسادرا. فلن يكون هناك حركة إصلاح روحي إذا لم تترافق مع حركة إصلاح اجتماعي. وفي الخطاب الأخير الذي وجهه إلى الإيرانيين قبيل وفاته طلب الخميني منهم متابعة التحصيل العلمي وممارسة العرفان، طريقة كاد العلماء أن ينسوها. فالسعي الصوفي مرتبط بالأسطوري، ويجب أن يرافق دائماً أنشطة اللوغوس العملية. فالذين التقوا الخميني يقولون: كان استغراقه الواضح في الروحاني يسبب لهم نوعاً من الصدمة. سلوكه الانسحابي، وتأمله الداخلي، وإيقاع أدائه المدروس (الذي يجده الغربيون منفراً) نابع من الشريعة، ويفهمه الناس بيسر كدلالة على متصوف «رصين». ففي حين عرف عن بعض المتصوفين أنهم «مخمورون» باستسلامهم إلى حالات التطرف الانفعالي التي كانت تنفلت في مسار هذه الرحلة الداخلية، نجد أن المتصوف الرصين ينمي سيطرة حديدية على ذاته كوسيلة لإبقاء هذا التطرف في مكمنه. لقد وصف ملاسادر التقدم الروحي لإمام الأمة. فقبل مباشرة الإمام مهمته السياسة يجب عليه أولاً أن يرتحل من الإنسان إلى الله، وأن يكشف نفسه إلى الرؤية الإلهية المحوّلة، وأن يعري نفسه من الأنانية التي تعيق إدراكه لذاته. فعند نهاية هذه المسيرة المنضبطة فقط يتمكن من العودة إلى عالم الشؤون الدنيوية، ليبشر بكلمة الله، ويطبق القانون

الإلهي في المجتمع. ويقترح العلامة الأمريكي حمد الجار Algar أنه عندما بدأ الخميني يتحدث ضد الشاه عام 1963، كان الخميني قد أكمل الرحلة الأولى الأساسية من الرحلة إلى الله، فشعر أنه قادر على القيام بدور فعال في الميدان السياسي[44].

لم يمض الخميني سوى أيام قليلة في السجن، وما أن خرج منه حتى عاود الهجوم. فبعد أربعين يوماً من هجوم السافاك على مدرسة الفياضية، أقام الطلاب حداداً تقليدياً على من قتلوا، وألقى الخميني كلمة قارن فيها بين الهجوم وبين انتهاك رضا شاه حرمة الضريح في مشهد عام 1953، حين مات مئات المتظاهرين. كما استمر طوال الصيف في شجب النظام. وفي 3 حزيران 1963 ـ ذكرى استشهاد الإمام الحسين في كربلاء ألقى الخميني كلمة تأبينية، والناس كانوا يبكون ويشهقون كما جرت العادة أثناء مواكب الروضة. قال الخميني إن الشاه مثل يزيد الخسيس في كربلاء. فعندما هاجموا مدرسة الفياضية في آذار الماضي، لماذا قامت الشرطة بتمزيق القرآن؟ إذا كانوا يريدون اعتقال أحد العلماء، لماذا قتلوا طالباً في الثامنة عشرة، هذا الطالب الذي لم يفعل شيئاً ضد النظام؟ فكانت الإجابة أن الشاه أراد أن ينسف الدين ذاته. لقد رجاه الخميني أن يقوم بالإصلاح «بلادنا وإسلامنا في خطر. فما يحدث وسوف يحدث يحزننا. إننا قلقون، وحالة هذه البلاد المدمرة تحزننا. نرجو من الله أن يكون بالإمكان إصلاحها»[45].

اعتقل الخميني في صباح اليوم التالي، فانفجر الغطاء هذه المرة. فعندما سمع الإيرانيون النبأ خرجت الآلاف إلى الشوارع متظاهرة في طهران، ومشهد، وشيراز وكاشان وفيرمين Veramin فأعطيت الأوامر إلى قوات السافاك أن تطلق النار كي تقتل، وحاصرت الدبابات المساجد في طهران لمنع الناس من حضور صلاة الجمعة. وفي طهران وقم وشيراز ترأس عدد من العلماء البارزين المظاهرات بينما دعا آخرون إلى الجهاد ضد النظام. لقد ارتدى بعضهم أكفاناً بيضاء مثل الإمام الحسين، ليعبروا عن استعدادهم للموت في الحرب على الطغيان. لقد حارب طلاب الجامعة والمدارس الدينية جنباً لجنب، والناس العاديون إلى جانب رجال الدين. لم يتمكن السافاك من قمع الانتفاضة إلا بعد انقضاء أيام، الانتفاضة التي أوضحت الكراهية والتوتر الهائل اللذين كانا كامنين تحت السطح. وعندما أعيد الاستقرار والهدوء كان مئات من الإيرانيين قد لقوا مصرعهم[46].

فالخميني ـ شخصياً ـ نجا من الموت بأعجوبة، بعد أن أنقذه أحد أبرز المجتهدين آية الله محمد كاظم شريعة مداري (1904 ـ 1985) من خلال ترقيته إلى مرتبة آية الله

العظمى، بالتالي فإن قتله كان مجازفة كبيرة[47]. وبعد إطلاق سراحه أصبح الخميني بطل الشعب، فظهرت صورته في كل مكان رمزاً للمعارضة. لقد وضع نفسه على الخط الأول، وأطلق صوتاً يدعو إلى النفور من الشاه، وهذا ما كان يحسه إيرانيون كثيرون. كانت نظرة الخميني تعيبها البارانويا الأصولية المعتادة. ففي خطبه كان يشير باستمرار إلى مؤامرة يحيكها اليهود والمسيحيون والإمبرياليون وهم تبدى للإيرانيين معقولاً بسبب علاقة السافاك مع وكالة المخابرات المركزية، ومع الموساد. لقد كان لاهوت غضب[48]. لكن الخميني مكن الإيرانيين من التعبير عن أحزانهم الشرعية بكلمات بوسعهم فهمها، بينما ترك المنتقد الذي يستمد إلهامه من الماركسية أو الليبرالية ـ الغالبية الكاسحة من الإيرانيين من دون تحديث. فكل إيراني كان في وسعه أن يفهم رمزية كربلاء ليس كما يفهمها آيات الله الآخرون. فالخميني لم يتكلم بلغة أكاديمية، وخطابه كان مباشراً ومرتبطاً بالأرض، وموجهاً إلى الناس العاديين. الغربيون ميالون إلى رؤية الخميني كرمية إلى الخلف، إلى العصور الوسطى، لكن معظم رسالته وأيديولوجيته المتطورة كانت ـ في حقيقة الأمر ـ حديثة. فمعارضته للإمبريالية الغربية، ودعمه للفلسطينيين كان مماثلاً لحركات كثيرة أخرى من العالم الثالث في تلك الحقبة، كما كان توجهه إلى الناس مباشرة.

وفي شهر تشرين الأول 27 منه 1964 شن هجوماً قوياً على منح الحصانة الدبلوماسية للفريق الأمريكي العسكري، وللمستشارين الآخرين، وقبول الشاه لمبلغ /200/ مليون دولار لشراء أسلحة. فقال عن ذلك إن إيران كانت مستعمرة أمريكية بامتياز، فأية أمة أخرى ستخضع لإذلال كهذا؟ فخادمة أمريكية لن تعاقب إذا ما ارتكبت جريمة خطيرة في إيران، بينما يمثل مواطن إيراني أمام المحكمة إذا ما دهس كلباً أمريكياً. فالأجانب ينهبون نفط إيران منذ عقود، بالتالي الشعب لا يستفيد منه في الوقت الذي يعاني فيه الفقراء. واختتم قائلاً:

«ليس هناك إصلاح بالنسبة للشعب الإيراني. إنني قلق جداً على حالة الفقراء في الشتاء القادم، لأنني أتوقع أن يموت كثيرون ـ لا قدر الله ـ من البرد والجوع. يجب أن يفكر الناس بالفقراء وأن يبادروا إلى منع الكوارث التي حدثت الشتاء الماضي، يجب على العلماء أن يناشدوا الناس لجمع التبرعات لهذا الهدف»[49]. بعد هذا الخطاب، أُبعد الخميني، فاستقر في النجف، المدينة الشيعية المقدسة.

في هذا الوقت، كان النظام عازماً على كم أفواه رجال الدين. فبعد مغادرة الخميني بدأت الحكومة بالاستيلاء على الأوقاف الإسلامية، ووضعت المدارس الدينية

تحت سيطرة بيروقراطية صارمة، مما أدى إلى تراجع أعداد الطلاب فيها بشكل ملحوظ(50). وفي عام 1970 عُذب آية الله رضا سيدي حتى الموت لأنه اعترض على مؤتمر لزيادة الاستثمار الأمريكي في إيران، ولأنه شجب النظام «كعميل طاغية للإمبريالية». آلاف المتظاهرين تدفقوا إلى الشوارع في قم وطهران خارج مسجد آية الله سيدي، حيث اجتمع حشد هائل للاستماع إلى كلمة آية الله طالقاني(51). في الوقت ذاته حاولت الحكومة خلق شكل من «إسلام مدني» الطاعة فيه للدولة: شُكلت هيئات دينية من خريجي كليات الشريعة في الجامعات العلمانية كي يعملوا بكل دقة مع إدارة الدعاية الدينية للمناطق الريفية. كان على رجال الدين الحداثيين هؤلاء أن يشرحوا الثورة البيضاء إلى الفلاحين، وأن يزيدوا التعليم، ويبنوا الجسور والسدود، ويلقحوا الحيوانات. لقد كانت محاولة مكشوفة لنسف طبقة العلماء التقليديين(52). كما كان الشاه حريصاً على قطع العلاقة بين إيران والشيعة. ففي عام 1970 ألغى التقويم الإسلامي، وفي السنة التالية أقام احتفالات باذخة إحياء للذكرى السنوية الـ /2500/ للملكية الفارسية القديمة. لم تكن هذه الاحتفالات عرضاً لا طعم له للفجوة الهائلة بين الفقراء الأغنياء في إيران، بل كانت تأكيداً علنياً لرغبة النظام في تأسيس هويته على ميراث ما قبل إسلامي.

رسالة الفيلسوف الشاب الساحر الدكتور علي شريعتي (1933 - 1977) هي: إذا خسر الإيرانيون الإسلام فإنهم سوف يخسرون أنفسهم. كان الشبان الإيرانيون الذين تعلموا على الطريقة الغربية يتقاطرون زرافات لحضور محاضراته خلال الستينات. لم يتلق شريعتي تعليماً دينياً تقليدياً، درس في جامعة مشهد وفي السوربون حيث ألف بحثاً في الفلسفة الفارسية، ودرس مؤلفات العقلاني لويس ماسينون، وسارتر، والمنظر الأيديولوجي للعالم الثالث فرانز فانون. لقد كان مقتنعاً أن بالإمكان خلق أيديولوجيا شيعية متميزة تلبي الاحتياجات الروحية للإيرانيين الحداثيين من دون قطعهم عن جذورهم. فبعد عودته إلى إيران درّس في الحسينية في شمال طهران التي أسست عام 1963 من قبل محمد هاميون، الكاتب الإنساني النزعة. كان هاميون متأثراً جداً بمحاضرات العلماء المصلحين في بداية الستينات، فقام بتأسيس الحسينية لمحاولة الوصول إلى الشبان الإيرانيين. كانت الحسينية في إيران مركز انقطاع إلى الإمام الحسين، وتبنى عادة بجانب المسجد. فقصة كربلاء ـ كما كان يأمل أن تلهم الشبان الذين يحضرون الدروس في الحسينية بالعمل من أجل مجتمع أفضل. كانت إيران أيضاً تمر بمرحلة رجحان كفة الدين التي حدثت في الشرق الأوسط بعد حرب 1967. لقد كتب آية الله مطهري ـ الذي ساعد في إنشاء الحسينية: الشكر للحسينية «شبابنا المتعلمون يعيرون

اهتماماً وعناية للدين يفوق الوصف، بعد أن مروا عبر مرحلة من الدهشة، وبعد نفورهم من الدين»[54]. كانت محاضرات شريعتي ذات تأثير كبير، فكان الطلاب يتدافعون لسماعه خلال ساعة الغداء، أو بعد العمل، ومن انفعال وحماسة أدائه كانوا يستمدون إلهاماً لهم. كان بإمكانهم الوصول إليه، كان يلبس لباسهم، ويشاركهم معضلة ولاء ثقافي ممزق، وكان بعضهم يشعر أنه بمثابة أخ أكبر لهم[55].

كان شريعتي مثقفاً مبدعاً، وفي الوقت ذاته كان رجلاً روحانياً. فالنبي والأئمة كانوا حضورات حقيقية في حياته، وكان ولاؤه لهم جلياً. كانت تقواه تقوى أسطورية صادقة. فأحداث تاريخ الشيعة لم تكن مجرد حوادث تاريخية من القرن السابع، بل حقائق لا زمن لها، وبوسعها أن تلهم وتوجه الناس في الوقت الحاضر. فالإمام الغائب لم يتوارَ مثل يسوع، إنه مايزال في العالم، لكنه مستتر، وبوسع الشيعة مقابلته في ذلك التاجر أو هذا الشحاذ. كان ينتظر كي يعلن عن ظهوره، والشيعة يجب أن يعيشوا حالة ترقب مستمر لسماع صوت بوقه، وعلى استعداد ـ في كل الأوقات ـ للاستجابة لأوامر الإمام إلى الجهاد ضد الطغيان. يجب أن تنظر الشيعة خلال الحقائق المحيرة الملموسة التي تحيط بهم في حياتهم اليومية كي ينالوا لمحة من ذواتهم[56]. فالروحي ليس في عالم منفصل، بالتالي من المحال فصل الدين عن السياسة كما يسعى النظام إلى فصلهما. فالبشر مخلوقات ذات بعدين: بعد روحي وآخر مادي، وهم بحاجة إلى ميثوس ولوغوس أيضاً، وكل شكل للحكم يجب أن يكون له بعد متسام. ذلك هو المعنى الحقيقي لمعتقد الإمامة. كانت مذكّراً رمزياً أن ليس بوسع مجتمع ما أن يكون موجوداً دون إمام، مرشد إلهي يساعد الناس على بلوغ أهدافهم الروحية والدنيوية أيضاً. إن فصل الدين عن السياسة خيانة لمبدأ التوحيد، الركن الأساسي في الإسلام الذي يجب أن يساعد المسلمين على بلوغ الكمال الذي يعكس الوحدة الإلهية[57].

فالتوحيد يشفي من الشعور بالاستلاب الذي يحسه الإيرانيون المخمورون بالغرب. شدد شريعتي على «العودة إلى الذات». لقد تميزت الروح الإغريقية بالفلسفة، والروح الرومانية بالفن والنزعة العسكرية، ونمط الذات الأصلي لإيران هو ديني وإسلامي. فبينما تركز الإمبريقية العقلانية في الغرب على ما هو موجود، يسعى الشرق إلى الحقيقة التي ستكون. فإذا حاول الإيرانيون الالتزام اللصيق بالمثل الأعلى الغربي، فإنهم سوف يخسرون هويتهم ويساعدون في انتشار اثنياتهم. فبدلاً من التباهي بالثقافة الفارسية كما يفعل الشاه، يجب على الإيرانيين الاحتفاء بميراثهم الشيعي. لكن لا يمكن أن يتحقق هذا عبر عملية مفهومية محضة، أو سطحية. المسلمون بحاجة إلى طقوس دينهم كي

تحولهم في مستوى أكثر عمقاً من المستوى العقلي. وفي بحثه الجميل للحج، أعاد شريعتي تفسير العبادة القديمة المتعلقة بالكعبة والحج إلى مكة، التي لخصت تماماً الروح المحافظة، لدرجة أنها تمكنت من مخاطبة المسلمين في عالم الحداثة السريعة التغير. فالحج - في كتاب شريعتي - يصبح رحلة إلى الله - مختلفة عن الرحلة الداخلية الرباعية المراحل التي تحدث عنها ملا سادرا. فليس كل امرئ قادراً على التصوف الذي يتطلب موهبة خاصة وطبعاً خاصاً، لكن شعائر الحج في متناول المسلمين جميعاً رجالاً ونساءً. فقرار المغادرة في رحلة الحج تجربة تمثل توجهاً جديداً. يجب على الحجاج أن يتركوا ذواتهم المستلبة والمربكة خلفهم. فأثناء تأدية شعائر الطواف حول الكعبة، إن الضغط الهائل للحشود المتدافعة تجعل الحاج يشعر «أنه مثل جدول صغير مندمجاً بنهر كبير»:

«ضغط الحشود يعصرك بقوة لدرجة أنك تشعر أنك تُعطى حياة جديدة. فأنت الآن جزء من الأمة. أنت الآن إنسان حي وخالد... أثناء طوافك حول الله، سوف تنسى نفسك في الحال»[59].

لقد تم تجاوز الأنانية في هذا الاتحاد مع الأمة، وتم بلوغ مركز جديد. وأثناء قيام الليل على سهل عرفات يكشف الحجاج أنفسهم لنور المعرفة الإلهية. أما الآن فيجب عليهم أن يكونوا مستعدين لإعادة دخولهم إلى العالم والصراع ضد أعداء الله (جهاد يرمز إليه الرمي الطقسي للحصى في منى). بعدئذ يكون الحاج مستعداً للعودة إلى العالم بالوعي الروحي الذي لا غنى عنه في الصراع الاجتماعي لخلق مجتمع عادل، وهذا الجهاد فرض عين على كل مسلم. فالروحانية التي تُستحضر في العبادة والأسطورة هي التي تعطي معنى للجهاد الفعلي المعني.

فشريعتي يرى أنه يجب أن يتم التعبير عن الإسلام في ميدان الفعل. والحقائق الأزلية التي يتعلم الشيعة أن يروها في لب الوجود، يجب أن يتم تفعيلها في الحاضر. فنموذج الإمام الحسين في كربلاء يجب أن يكون مصدر إلهام لجميع المضطهدين والمستلبين في العالم. لم يكن شريعتي محبوباً وسط علماء التقية الذين أغلقوا على أنفسهم الباب بعيداً في مدارسهم الدينية، ويقولون عنه إنه قد شوه الإسلام بصياغة عقيدة خاصة محضة. فمرحلة الغيبة يجب أن تكون مرحلة سلبية، فإذا ما اتبع الشيعة نموذج الحسين، وقادوا الناس في العالم الثالث في حملة على الطغيان، فإنهم سوف يجبرون الإمام الغائب على الظهور[60]. لكن العلماء قد دمروا التجربة الدينية للشبان الإيرانيين، وحملوهم على التشتت ودفعوهم إلى أحضان الغرب. لقد فهموا الإسلام فهماً حرفياً محضاً، على أنه مجموعة من أوامر محضة يجب اتباعها حرفياً، بينما

كانت عبقرية التشيع هي رمزيتها، لقد عَلَّم هذا المسلمين أن يروا كل حقيقة دنيوية آياتٍ لغير المرئي(61). فالشيعة كانت بحاجة إلى حركة إصلاح. فالتشيع الأصلي لعلي والحسين قد لومس ملامسة خفيفة في إيران على يد ما أسماه شريعتي «التشيع الصفوي». دين ديناميكي فعال قد حُوّل إلى شأن سلبي خاص. فاختفاء الإمام الغائب كان يعني أن رسالة النبي والأئمة قد نُقلت في الحقيقة إلى الناس، وبذلك كانت حقبة الغيبة هي عصر الديمقراطية. يجب أن يرمي الناس حالة العبودية التي يحسونها تجاه المجتهدين، والناس غير ملزمين بتقليد سلوكهم الديني. فالتشيع الصفوي كان يطالب كل مسلم أن يستسلم لله وحده، وأن يتحمل مسؤولية حياته، وأي شيء آخر كان وثنية وخروجاً عن الإسلام، وتحويلاً للإسلام إلى الالتزام بمجموعة من القواعد التي لا حياة فيها. يجب أن ينتخب الناس قادتهم، ويجب على القادة استشارة الناس كما نصَّ على ذلك مبدأ الشورى، فعن طريق إجماع الناس سوف يعطون الشرعية للقرارات التي يتخذها قادتهم. يجب وضع حد لسيطرة رجال الدين، «فالمثقفون المستنيرون» يجب أن يكونوا القادة الجدد للأمة، بديلاً من العلماء(62).

لم يكن شريعتي منصفاً كلياً تجاه المعتقدات الأصولية «للشيعة الصفوية». لقد نشأت هذه المعتقدات استجابة لحاجات محددة - مع أنها كانت دائماً جدلية - فقد عبرت عن روحانية عصر ما قبل حداثي الذي لم يكن بوسعه أن يسمح للفرد بحرية أكثر مما يجب(63). لكن العالم قد تغير، فالإيرانيون المتأثرون بالمثل العليا الغربية: بالحكم الذاتي، والحرية الفكرية، ما عادوا يستسلمون لأحكام مجتهديهم مثلما كان يفعل أسلافهم. لقد صُممت الروحانية المحافظة كي تساعد الناس على قبول حدود مجتمعهم والاستسلام للوضع القائم. فأسطورة الحسين قد حافظت على حب العدالة الاجتماعية حية في الشيعة، لكن سيرته وسيرة الأئمة أظهرت استحالة تطبيق المثل الأعلى الإلهي في عالم لم يستطع أن يستوعب تحولاً راديكالياً(64). لكن هذا لم يعد مطبقاً في العالم الحديث. كان الإيرانيون يخبرون التغير إلى درجة تنذر بالخطر، ولم يكن باستطاعتهم التجاوب مع الشعائر والرموز القديمة بالطريقة ذاتها. لقد حاول شريعتي أن يعيد صياغة التشيع كي يتمكن من مخاطبة المسلمين في هذا العالم الذي كان تغيره عميقاً جداً.

لقد أكد شريعتي أن الإسلام أكثر دينامية من أي دين آخر، وحتى مفرداته أوضحت قوته التقدمية: كلمة «علم السياسة» في الغرب مشتقة من الكلمة الإغريقية (Polis) «أي مدينة»، وحدة إدارية ساكنة، لكن الكلمة الإسلامية المقابلة هي «السياسة» التي تعني حرفياً «ترويض حصان جامح»، عملية تعني صراعاً قوياً للوصول إلى كمال

فطري[65]. فالمصطلحان العربيان «أمة» و«إمام» كلاهما مشتقان من جذر واحد هو كلمة «أَمَّ» أي «القرار بالذهاب»، بالتالي كان الإمام نموذجاً سوف يأخذ الناس في اتجاه جديد.

«فالأمة» لم تكن مجرد مجموعة أفراد بل موجهة بهدف، ومستعدة لثورة دائمة[66]. ومفهوم «الاجتهاد» يعني سعياً فكرياً مستمراً للتجديد وإعادة البناء، إنه لم يكن امتيازاً يقتصر على قلة من العلماء، بل هو واجب على كل مسلم[67]. «والهجرة» التي تحتل في التجربة المسلمة موقعاً مركزياً، تعني الاستعداد من أجل التغير، واقتلاعاً يبقي المسلمين على صلة مع جدَّة الوجود[68]. و«الانتظار» «أي انتظار عودة الإمام الغائب» تعني التأهب الدائم لإمكانية تحول كما تعني رفض قبول الحالة الراهنة. تجعل كلمة الانتظار مسؤولية الإنسان عن مساره الخاص، مسار الحقيقة. مسار الجنس البشري، مسؤولية ثقيلة ومباشرة، ومنطقية وحيوية». فالتشيع لعلي أجبر المسلم على الوقوف وقول كلمة «لا».

لم يكن النظام ليسمح بأحاديث من هذا النوع فقام بإغلاق الحسينية في عام 1973، واعتقل شريعتي وعُذِّب وسُجن، ثم تعرض لنفي داخلي في إيران قبل أن يسمح له بمغادرة البلاد. فقد روى والده عنه أنه ذات ليلة سمع شريعتي يبكي ويودع النبي والإمام علي قبيل وفاته[70]. وفي عام 1977 اغتال عملاء السافاك شريعتي في لندن. لقد أَعَدَّ شريعتي الإيرانيين المغربين المتعلمين لقيام ثورة إسلامية. لقد كان شخصية محورية بين المثقفين خلال السبعينات مثلما كان علي أحمد في الستينات. في الأيام الأولى لقيام الثورة حملت صورته في موكب إلى جانب صورة الخميني.

استمرت أغلبية الإيرانيين في نظرتهم إلى الخميني كمرشد، واستطاع - ويا للمفارقة - أن يعبر بحرية أكثر عن معارضته في المنفى أكثر مما كان باستطاعته أن يفعل ذلك في قم. فكتبه، وأشرطته كانت تهرب إلى داخل البلاد، وكانت الفتاوى التي يصدرها تؤخذ بجدية كبيرة: كالفتوى التي أصدرها: أن النظام الإيراني لا ينسجم مع الإسلام، عندما غير الشاه التقويم الإسلامي. وفي عام 1971 نشر الخميني كتابه/ الحكومة الإسلامية/ طور فيه أيديولوجيا شيعية لحكم رجال الدين. لقد كانت طريحته مذهلة وثورية. لقد أعلن الشيعة - طوال قرون - أن كل حكم غير شرعي خلال غيبة الإمام الغائب، ولم يعتقدوا أن من الصواب أن يحكم العلماء الدولة. لكن في كتابه / الحكومة الإسلامية/ قال الخميني أن العلماء يجب أن يتولوا الحكم كي يصونوا سلطة الله. فإذا تولى فقيه سلطة على المؤسسات السياسية والإدارية فإنه يستطيع أن يضمن

تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً. مع أن الفقيه ليس في طبقة مع النبي والأئمة إلا أن معرفته بالشرع الإلهي تعني أن باستطاعته تولي السلطة نفسها كما تولوها. فطالما أن الله هو المشرع الوحيد الحق، ينبغي أن يكون هناك مجلس يتولى تطبيق الشريعة على كل جانب من جوانب الحياة.

كان الخميني يعرف أن دفاعه هذا جدلي جداً، وكان تحدياً لقناعة شيعي أصولي. لكنه ـ مثل سيد قطب ـ اعتقد أن هذا التجريد تسوّغه الحالة الطارئة الراهنة. ولم يكن يعتقد ـ مثل شريعتي ـ أن بالإمكان جعل الدين شأناً شخصياً. فالنبي والإمام علي، والإمام الحسين كانوا جميعاً قادة سياسيين وروحيين أيضاً، وناضلوا بكل فعالية ضد الظلم ووثنية عصرهم. فالدين لم يكن مسألة اعتقاد شخصي بل موقف «يلزم الناس بالمبادرة إلى الفعل».

الإسلام دين أفراد مقاتلين ملتزمين بالدين والعدل. إنه دين الذين يريدون الحرية والاستقلال إنه مدرسة الذين يناضلون ضد الإمبريالية[71]. لقد كانت رسالة حديثة جداً. كان الخميني ـ مثل شريعتي ـ يحاول أن يثبت أن الإسلام لم يكن ديناً قروسطياً، بل دين دافع دائماً عن قيم ظن الفكر الغربي أنه هو الذي ابتكرها. لكن الإسلام قد وهن وضعف على يد الإمبرياليين. لقد أراد الناس فصل الدين عن السياسة وفق النموذج الغربي، لكن هذا تحريف للدين، وقد ندب قائلاً «الإسلام يعيش بين الناس وكأنه كان غريباً». «إذا ما أراد شخص تقديم الإسلام كما هو حقاً، سيجد من الصعب جعل الناس يصدقونه»[72]. كان الإيرانيون في قبضة مرض روحي مزمن: «لقد نسينا هويتنا تماماً، واستبدلناها بهوية غربية». «لقد باع الإيرانيون أنفسهم، فما عادوا يعرفون أنفسهم بعد أن استعبدتهم المثل الغربية[73]». لقد اعتقد أن الطريق إلى الشفاء من هذا الاستلاب هو خلق مجتمع قائم كلياً على شرع الإسلام الموحى، فهو طبيعي أكثر ـ بالنسبة للإيرانيين ـ من المدونات القانونية المستوردة من الغرب. وإذا ما عاشوا في محيط رتبه الله، كما أراد الله، فإنهم هم أنفسهم، ومعنى حياتهم سوف يتغيرون. فضوابط، الإسلام وممارساته وطقوسه سوف تخلق داخلهم الروح المحمدية التي هي المثل الأعلى للبشرية. فالدين كما كان يراه الخميني ـ لم يكن قبولاً مفهومياً لعقيدة، بل موقفاً وأسلوب حياة يجسد كفاحاً ثورياً من أجل السعادة والكرامة اللتين أرادهما الله للبشرية. «ما أن يأتي الإيمان حتى يتبعه كل شيء»[74].

إن ديناً كهذا هو دين ثوري، لأنه يشكل ثورة على سيطرة الروح الغربية. من المحتمل أن يجد شخص غريب نظرية الخميني في ولاية الفقيه شؤماً ونذير خطر، لكن

الحكم «الحديث» الذي خبره الإيرانيون لم يجلب لهم الحريات التي تبناها الناس بدهياً في أوروبا وأمريكا. لقد أتى الخميني كي يجسد في شخصه مثلاً شيعياً أعلى بديلاً لملكية بهلوي. عرف عنه أنه كان متصوفاً، وجسد معرفة إلهية تماثل طريقة الأئمة، هذا إذا لم تكن مطابقة لها. فمثلما فعل الحسين، تحدى الخميني الحكم الفاسد لطاغية، مثلما فعل الأئمة، وسجن، وكاد أن يقتله حاكم غير عادل، مثلما جرى لبعض الأئمة، ولقد أجبر للخروج إلى المنفى، وسُلب مما كان حقاً له. فعندما كان يعيش في النجف بجوار ضريح الإمام علي، بدا مثل الإمام الغائب: فجسدياً يتعذر أن يصل شعبه إليه، فهو يقودهم من بعيد وسوف يعود ذات يوم. سرت إشاعة مفادها أن الخميني قد رأى في منامه أن الله سوف يتوفاه في قم. لقد وجد الغربيون صعوبة في فهم كيف أن الخميني الذي كان خالياً من الجاذبية التي كانوا يتوقعونها في قائد سياسي، قد استطاع أن يحصل على هذا الولاء في الشعب الإيراني. فلو أن الغربيين كانت لديهم معرفة بالتشيع فلربما وجدوا الأمر ليس سراً.

عندما كان الخميني يؤلف كتابه /الحكومة الإسلامية/ من المحتمل أنه لم يكن يعرف أن الثورة كانت وشيكة، وكان يعتقد أن المدة قد تطول إلى مئتي سنة قبل أن تتمكن إيران من تطبيق ولاية الفقيه[75]. في هذه المدة كان الخميني مشغولاً بالمثل الديني الأعلى أكثر مما كان منشغلاً بالتطبيق العملي لنظريته. وبعد مضي سنة على نشر كتابه ـ أي في عام 1972 ـ كتب مقالة أسماها /الجهاد الأكبر/ أوجدت تسويغاً صوفياً لولاية الفقيه المثيرة للجدل. فعنوان المقالة يشير إلى أحد الأحاديث المفضلة لديه، الذي قاله محمد بعد عودته من إحدى الغزوات «إننا راجعون من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». لقد عبّر الحديث عن قناعة الخميني أن المعارك والحملات السياسية هي الجهاد الأصغر، وأقل جدوى من السعي لإحداث تحول روحي في المجتمع، وتكامل بين قلب المرء ورغباته. لقد كان على قناعة ـ مثلما كان شريعتي ـ أن ليس هناك إمكانية لنجاح حل سياسي من دون إحداث تجدد ديني عميق في إيران.

في مقالته عام 1972 قال الخميني إن فقيهاً مستغرقاً في السعي الصوفي الذي وصفه ملا سادرا بوسعه أن يمتلك العصمة نفسها التي تحلى بها الأئمة. فهذا لا يعني أن الفقيه كان في طبقة الأئمة، لكن بينما يقترب المتصوف من الله، عليه أن يحرر نفسه من الأنانية التي تشده إلى الخلف عن الإلهي. كان عليه أن يجرد نفسه من «غلالات الظلام» ومن «الارتباط بالعالم» ومن إغراء الشهوة. عند ذروة رحلته إلى الله يكون قد تطهر من الشهوة والذنوب: «إن يؤمن امرؤ بالله القدير، وبعين قلبه يراه بوضوح كما

يرى الشمس، فإن من المحال أن يرتكب أي ذنب». كان لدى الأئمة علم إلهي خاص هو نعمة فريدة، وقد نالوا المعصومية من خلال الطرق الروحانية العادية، كما كان يعتقد الخميني. ومن ثمّ فإن الفقيه الخبير بالشرع الإسلامي، والمولود صوفياً ثانية، ليس من المحال أن يتمكن من أن يقود الناس إلى الله[76]. لم يعتقد أحد ـ حتى الخميني نفسه ـ أن بالإمكان قلب الشاه في ثورة تستمد إلهامها من الإسلام. كان الخميني قد بلغ السبعين من عمره، ولا بد أنه اعتقد أن يصبح هو الفقيه الحاكم، كان أمراً غير محتمل كثيراً. ففي كتابه /الحكومة الإسلامية/ وفي مقالته /الجهاد الأكبر/ كان يحاول أن يرى كيف أن بالإمكان تعديل الميثولوجيا والتصوف الشيعيين بغية الخروج من قرون تراث مقدس والسماح لرجل دين أن يحكم إيران. فكان عليه أن يرى كيف أن هذا العامل الأسطوري سوف ينجح في الممارسة.

أما في إسرائيل، فقد بدأ شكل جديد من الأصولية اليهودية مسبقاً بترجمة الأسطوري إلى حقيقة سياسية ملموسة. هذه الأصولية كان لها جذورها في الصهيونية الدينية التي نمت في ظل الصهيونية العلمانية أيام ما قبل قيام الدولة في فلسطين. هؤلاء الصهاينة المتدينون كانوا أرثوذكسيين حديثين، ومن تاريخ مبكر بدؤوا يشيدون مستوطناتهم المتشددة إلى جانب الكيبوتسات الاشتراكية. إنهم يرون الصهيونية في حالة عدم توافق مع الأرثوذكسية. لقد فسروا التوراة حرفياً: ففي التوراة وعد الله ذرية أبراهام بالأرض، وبذلك أعطى اليهود حقاً قانونياً في فلسطين. ففي أرض إسرائيل سيكون اليهود قادرين على تطبيق الشريعة بشكل أكثر كمالاً مما كان ممكناً في الشتات. ففي الغيتو لم يكن عملياً أن تطبق وصايا كثيرة تتعلق بالزراعة والاستيطان، أو تطبيق الشرائع المتعلقة بالسياسة والحكم. ونتيجة لذلك تشظت يهودية الشتات بقوة، وانقسمت أقساماً. أما وقد أصبح اليهود في أرضهم فسيكونون قادرين على تطبيق التوراة من جديد. وهذا ما شرحه أحد رواد الحركة الصهيونية المتعصبين بنخاس روزنبلوت Rosenbluth.

«إننا نتقبل كل التوراة ووصاياه وأفكاره. فالأرثوذوكسية القديمة طبقت جزءاً يسيراً من التوراة... والتزمت بالكنيس والأسرة... أو بمناطق محددة من الحياة. نحن نريد تنفيذ التوراة طوال الوقت وفي كل منطقة، كي نمنح التوراة السيادة في حياة الفرد، وفي الشؤون العامة»[77]. إنها بعيدة جداً عن أن تتلاءم مع الحداثة، فالشريعة سوف تكملها. فالعالم سوف يرى أن اليهود استطاعوا أن يخلقوا نظاماً اجتماعياً جديداً تقدمياً حقاً لأن الله هو الذي قد خططه[78].

كانت هناك رغبة بالكمال التي سوف تسم الصهيونية الدينية، فكانت طريقة لإيجاد الشفاء، ورؤية أكثر قداسة بعد الرض النفسي، وقيود النفي. كما أنها كانت تمثل تمرداً على النظرة العقلانية لدى الصهاينة العلمانيين الذين لم يأخذوا هؤلاء المستوطنين المتدينين على محمل الجد. فرأوا طموحهم بخلق دولة توراتية في أرض إسرائيل ليس فوضوياً فقط بل منفراً أيضاً. لقد كان الصهاينة المتدينون مدركين تماماً أنهم متمردون. فعندما أسسوا حركة «أبناء أكيفا» 1929 الشبابية اتخذوا من الحبر أكيفا مثلاً أعلى لهم، هذا المتصوف العلامة الكبير في القرن الثاني الميلادي الذي ساند ثورة يهودية على روما. كما أن الصهاينة العلمانيين كانوا متمردين ضد اليهودية التدينية. شعر أبناء أكيفا أن «عليهم أن يدعوا إلى تمرد على التمرد، أي على أفكار الشبان العلمانيين المعارضة لليهودية وللتراث اليهودي»[79]، كانوا يخوضون معركة من أجل الله. كانوا يريدون أن يغمر الدين وجودهم طوال الوقت، وفي كل منطقة، بدلاً من تهميش واستبعاد الإلهي من الحياة الثقافية والسياسة. رفضوا السماح للعلمانيين «بالسيطرة» على الصهيونية تماماً. فمع أنهم كانوا أقلية، كانوا يخططون لثورة على ما عدّوه هيمنة العلمانيين وأيديولوجيتهم العقلانية بطريقة غير شرعية.

كانوا بحاجة إلى مدارس خاصة ومؤسسات خاصة بهم جديدة. فأسس راف موشى زيفي Neria سلسلة مدارس داخلية للصبيان الصهاينة المتدينين. كانت المعايير الأكاديمية ـ في هذه المدارس ـ عالية، ويدرس الطلاب مواد علمانية إلى جانب دراسة التوراة. لم يشعر الصهاينة المتدينون المتشددون الجدد أن عليهم أن يقطعوا أنفسهم عن التيارات الرئيسية للحياة الحديثة. وهذا يشي بنظرتهم التقديسية، لأنهم اعتقدوا أن اليهودية كانت كبيرة بما يكفي بحيث تستوعب هذه العلوم غير اليهودية، كما تبنوا أيضاً دراسة التوراة جدياً، واستقدموا خريجي مدارس الهارديم الدينية كي يدرسوهم التوراة والتلمود في هذه المدارس الدينية الثانوية. كان الأسطوري واللوغوس يُعدّان مكملين لبعضهما بعضاً. فالتوراة قادرة على مقابلة صوفية مع الإلهي، وأعطت معنى إلى الكل، مع أنها لم تكن ذات منفعة عملية. وكما شرح ذلك الحبر يهو شو ايوغيل Yogel رئيس Midrashiat Naom: (يدرس الطلاب التوراة لكسب العيش أو كوسيلة من أجل وجود سياسي أو عسكري أو اقتصادي). يجب أن تدرس التوراة لذاتها وليس لأن لها فائدة عملية، بل لأنها كانت بكل بساطة «كل غاية الإنسان»[80]. لم تكن هذه الدراسة كافية للصهاينة المتدينين الشبان بعد إقامة دولة إسرائيل. ففي خمسينات القرن العشرين دُشّنت مدارس دينية للطلاب الأكبر سناً كان لها «ترتيب»

خاص مع الحكومة الإسرائيلية الجديدة،معطية الشبان المتدينين فرصة تأدية الخدمة الحكومية في الجيش إلى جانب دراسة التوراة.

لقد أوجد الصهاينة المتدينون لأنفسهم طريقة حياتية تميزهم، لكن عانى البعض كارثة الهوية خلال السنوات الأولى لقيام الدولة. لقد بدوا وكأنهم يقعون في عالمين: بالنسبة للعلمانيين، لم يكونوا صهاينة بما يكفي، ولم تستطع إنجازاتهم أن تجاري انتصار الرواد العلمانيين الذين جلبوا دولة إلى الوجود. كذلك لم يكونوا متشددين بما يكفي بالنسبة للهارديم الذين كانوا يعلمون أنهم لم يستطيعوا مجاراتهم في معرفتهم للتوراة. أدت هذه الكارثة إلى ظهور تمرد آخر في مطلع الخمسينات. حلقة صغيرة من صبيان في الرابعة عشرة من العمر كانوا تلاميذ في Kfarhrbeeh إحدى مدارس المدارس الدينية الثانوية بدؤوا يعيشون حياة دينية أكثر تشدداً: أكدوا ضرورة اللباس المحتشم، والفصل بين الجنسين، وحرموا الأحاديث السخيفة، ورحلات الاستجمام التافهة، وكل منهم يراقب الآخر في نظام يتضمن اعترافاً علنياً، ومحاكمات لعديمي الضمير. أسموا أنفسهم «العنبر المتألق» Gahelet وربطوا تشددهم بنزعة قومية متشددة. حلموا ببناء كيبوتز وسط المدرسة حيث يدرس الرجال التلمود ليلاً ونهاراً مثلما يفعل الهارديم، بينما النساء اتبعن أسلوباً مفرط التشدد، وأدنى مرتبة لكنه عالم مكمل للوغوس، النساء يعلن الرجال ويحرثن الأرض. لقد أصبح هؤلاء نخبة في الحلقات الصهيونية المتدينة، لكن شعروا أن أرثوذوكسيتهم لن تكون كاملة حتى يجدوا حبراً يباركهم ويوجههم. وفي أواخر الخمسينات وقعوا تحت تعويذة الحبر المعمر زيفي يهودا كوك ابن الحبر ابراهام اسحاق كوك الذي ناقشنا مؤلفاته في الفصل السادس[81].

كان الحبر زئيفي يهودا في السبعين من عمره، وكان يرى أنه لم يصل إلى نصف ما وصل إليه والده، عندما اكتشف أعضاء «العنبر المتالق». كان رئيس (Mer Kaz Hariva) ياشيفا في شمال أورشليم التي أسسها والده، لكنها لم تكن تضم سوى عشرين طالباً. استجاب الحبر لطلب «العنبر المتألق» حالاً، لأنه قد مضى أبعد بكثير مما ذهب إليه ابراهام اسحاق. وفي الوقت ذاته بسّط كثيراً الرؤية الديالكتيكية المعقدة لكوك الأب لدرجة أن خطوطها الرئيسية ذات سمات أيديولوجية حديثة. ففي حين رأى كوك الأب غاية إلهية في الصهيونية العلمانية، اعتقد الحبر زئيفي يهودا أن دولة إسرائيل العلمانية هي ملكوت الله، وكل ذرة من ترابها لها قداسة: «كل يهودي يأتي إلى أرض إسرائيل، وكل شجرة تزرع في تراب إسرائيل، وكل جندي ينضم إلى جيش إسرائيل يشكل مرحلة روحية أخرى، مرحلة أخرى في عملية الخلاص»[82].

فبينما منعت حركة هارديم طلابها من مشاهدة العرض العسكري في يوم الاستقلال، أصر كوك الابن على أن الجيش كان مقدساً، ومشاهدته واجب مقدس. الجنود على حق مثل علماء التوراة، وأسلحة الجنود مقدسة مثل رداء الصلاة، «الصهيونية هي مسألة سماوية»، «ودولة إسرائيل هي كيان إلهي، دولته المجيدة المقدسة»[83].

اعتقد كوك الأب أن اليهود يجب ألا يشاركوا في السياسة، لأن كل السياسات ـ في العالم الذي لم ينل الخلاص ـ كانت مدنسة، نجد أن كوك الابن اعتقد أن العصر المسيني قد بدأ، وأن انخراط اليهودي في عالم السياسة كان مثل رحلة صوفية لمتصوف قبالي، صعوداً إلى ذرى القداسة[84] كانت نظرته تقديسية بطريقة حرفية. فالأرض والشعب والتوراة شكلت ثالوثاً لا ينفصم والتخلي عن أحدها كان يعني تخلياً عن الثلاثة. فلن يكون هناك خلاص ما لم يستوطن اليهود في كل أرض إسرائيل ـ كما جاء في التوراة. ضم كل الأرض ـ من ضمنها منطقة عربية ـ قد أصبح واجباً دينياً أعلى[85]. لكن عندما قابل أعضاء «العنبر المتألق» كوك في أواخر الخمسينات، بدا لهم أمل قليل في إنجاز ما يدعو إليه كوك، حدود دولة إسرائيل التي قامت عام 1948، من ضمنها الجليل والنقب والسهل الساحلي، والأرض التوراتية في الضفة الغربية تابعة إلى المملكة الأردنية الهاشمية. لكن كوك كان واثقاً من أن كل شيء كان يجري وفقاً لنموذج معد سلفاً. فحتى الهولوكست قد دفع الخلاص إلى الأمام لأنه أجبر اليهود على مغادرة الشتات والعودة إلى الأرض. لقد تعلق اليهود بفكرة «عدم طهارة الأراضي الأجنبية، فعندما تأتي نهاية الزمن كان عليهم أن يقوموا بسفك دم كثير»، كما شرح كوك في موعظة يوم الهولوكست عام 1973. أوضحت هذه الحقائق التاريخية يد الله الإلهية، وجلبت «إعادة ولادة التوراة، وكل شيء كان مقدساً». ومن ثمّ فالتاريخ قدم «مقابلة مع رب الكون»[86].

إن وضع الأسطورة مكان الحقيقة قد حدث أخيراً. في العالم ما قبل الحديث كانت الميثولوجيا والسياسة مميزتين عن بعضهما. فبناء الدولة، والحملات العسكرية، والزراعة، والاقتصاد كانت جميعاً ميادين لمبادئ اللوغوس العقلانية. أما الأسطورة فقد احتوت هذه الأنشطة البراغماتية وأعطتها معنى: استطاعت الأسطورة أن تلعب دوراً تصحيحياً، وأن تذكر الرجال والنساء بقيم مثل الرحمة التي تسامت على اعتبارات العقل البراغماتية. فقد تصبح حقيقة دنيوية رمزاً للإلهي، لكنها بحد ذاتها لم تكن مقدسة أبداً، لقد أشارت إلى ما هو خارج ذاتها، إلى حيث لم يستطع العقل أن يذهب. لكن كوك قد امتطى هذه الفروقات الواضحة، وخلق ما قد يسميه البعض وثنية. فهل

بالإمكان اعتبار الجيش «مقدساً» عندما قد يكون مضطراً إلى القيام بأشياء مرعبة كقتل الأبرياء والمدنيين؟ تراثياً، هذه النزعة المسينية ألهمت الناس انتقاد الوضع القائم، لكن كوك استخدمها لإضفاء قداسة مطلقة على السياسة الإسرائيلية. إن رؤية كهذه تفضي إلى نزعة عدمية تنكر القيم الحاسمة. فجعل دولة إسرائيل مقدسة، وسيادتها على الأرض قيمة سامية فقد أذعن كوك للإغراء نفسه الذي كان مسؤولاً عن ارتكاب أسوأ المجازر القومية في القرن العشرين. لقد أضيعت نظرة كوك الأب الشمولية التي بلغت أدياناً أخرى والعالم العلماني، بينما كوك الابن كان ممتلئاً بحقد مستعر على المسيحيين، وعلى من هم من غير اليهود، الذين تدخلوا في المطامع الإسرائيلية، كما كان مشحوناً بحقد على العرب[87]. الرؤية القديمة كانت تنطوي على حكمة، تلك التي رأت العقل والأسطورة مكملين لبعضهما البعض مع أنهما منفصلان. ففي قرنهما وتسخيرهما معاً خطر كبير.

لم تتبن حركة «العنبر المتألق» هذه النظرة، لأن أيديولوجيا كوك التقديسية جعلت الصهيونية ديناً، فكانت هي ما يبحثون عنه. لقد أصبحوا طلاب دوام كامل في مركز هاراف، ووضعوا هذه Yeshiva الغامضة على خارطة إسرائيل، وجعلوا من كوك حبراً يهودياً أعظم، فكانت أوامره ملزمة ومعصومة. أصبح هؤلاء الشبان هم كوادر كوك، وفي مرحلة لاحقة أصبحوا قادة الصهيونية الأصولية الجديدة موشي ليفينجر، ياكوف آرييل، شلومو آفنير، حاييم دوركمان دُف ليور، زلمان ميلامد، أفرام شابيرا، وأليعازار وولدمان. ففي مركز هاراف وضعوا خطة لهجوم يشنونه لكسب الأمة وعودتها إلى الله، ولجعل الدولة العلمانية تدرك أهميتها الدينية. توقع الحبر زئيفي يهودا استيلاء وشيكاً للعلماني على الإلهي. لكن على الرغم من كل حماستهم، لم تستطع حركة «العنبر المتألق، أن تفعل شيئاً أكثر من أن تخطط، لم يكن باستطاعتهم القيام باستيطان الأرض كلها أو تغيير قلب الأمة. لكن كان للتاريخ يد في عام 1967».

في يوم الاستقلال عام 1967 ـ أي قبل نحو ثلاثة أسابيع من اندلاع حرب الأيام الستة ـ كان كوك يلقي عظته المعتادة في مركز هاراف يشيفا، وفجأة أطلق شهقة، ونطق كلمات قطعت تماماً انسياب خطابه: «أين هي خليلنا ـ نسبة لمدينة الخليل ـ ونابلس schechen، وأريحا، وأناتوث، المنسلخة عن الدولة في عام 1948، بينما استلقينا معطوبين ونازفين»[88]. ولم تمض سوى ثلاثة أسابيع حتى كان الجيش الإسرائيلي قد احتل هذه المدن التوراتية، فأصبح تلاميذ كوك مقتنعين أن الله قد أوحى لتحقيق نبوءة. في هذه الحرب القصيرة استولت إسرائيل على قطاع غزة من مصر، وعلى الضفة الغربية

من الأردن، وعلى مرتفعات الجولان من سوريا. والمدينة المقدسة أورشليم ـ التي كانت مقسمة بين إسرائيل والأردن. عام 1948، ضمتها إسرائيل وأعلنتها عاصمة أبدية للدولة اليهودية، ومن ثمّ كان اليهود قادرين أن يصلوا عند الحائط الغربي، فعمت حالة من الزهو والغبطة كل إسرائيل. فقبل الحرب استمع الإسرائيليون إلى ناصر وهو يهدد برميهم في البحر، أما الآن فقد باتوا يسيطرون على مواقع مقدسة في الذاكرة اليهودية وبشكل غير متوقع، لقد خبر الكثيرون الحرب كحدث ديني يذكرهم بعبور البحر الأحمر[89].

وجد أتباع كوك هذه الحرب حاسمة، فبدت برهاناً شاملاً أن الخلاص كان فعلاً على الطريق وأن الرب كان يدفع التاريخ إلى الأمام حتى إتمامه النهائي. وعدم ظهور المسيح المنتظر لم يزعج أنصار «العنبر المتألق»، كانوا حداثيين، وعلى استعداد تام لرؤية المسيح المخلص كعملية بدلاً من شخص[90]. ولم يشعروا بالضيق من أن «معجزة» الحرب كان لها تفسير طبيعي تماماً: فالنصر الإسرائيلي يعزى إلى كفاءة جيش الدفاع، وإلى عدم كفاءة الجيوش العربية. لقد تنبأ فيلسوف القرن الثاني عشر ميمون أن لن يكون هناك شيء خارق للطبيعة في الخلاص: فالفقرات التنبؤية التي تحدثت عن عجائب كونية، عن سلام كوني، لم تشر إلى المملكة المسينية في العالم، بل إلى العالم الذي سوف يأتي[91]. لقد أقنع النصر أتباع كوك أن الوقت قد حان للتعبئة بنية صادقة متحمسة.

وبعد انقضاء شهور قلائل على النصر عقد الأحبار والطلاب مؤتمراً على عجل في مركز هاراف لإيجاد سبل لإحباط خطة حكومية تتخلى بموجبها حكومة العمل عن بعض هذه المناطق المحتلة حديثاً مقابل السلام مع جيرانهم العرب. لكن أنصار كوك كانوا يرون التخلي حتى ولو عن شبر واحد من الأرض المقدسة انتصاراً لقوى الشر، ووجدوا ـ ويا لدهشتهم ـ أن لديهم حلفاء علمانيين. فجماعة من الشعراء البارزين والأساتذة الجامعيين، وسياسيين متقاعدين، وضباط جيش شكلوا حركة الأرض الإسرائيلية، لمنع الحكومة من تقديم أية تنازلات عن الأرض. هذه الحركة ساعدت أنصار كوك على صياغة أيديولوجياتهم بطريقة تلقى قبولاً بين عامة الناس، وأعطوهم دعماً مالياً وأخلاقياً. وهكذا فقد جرى سحب أتباع كوك إلى التيار الرئيسي.

ففي نيسان 1968 قاد موشي ليفنجر حفنة من أتباع كوك مع عائلاتهم للاحتفال بعيد الفصح في الخليل حيث يرقد إبراهام، واسحاق، ويعقوب، وبما أن المسلمين كانوا يبجلون هؤلاء الآباء اليهود كأنبياء عظام، كانت مدينة الخليل ـ بالتالي ـ مقدسة عندهم

أيضاً. لقد أسمى الفلسطينيون المدينة باسمها لارتباطها المقدس بإبراهيم «خليل الله». لكن الخليل أثارت أيضاً ذكريات قديمة. ففي 24 آب 1929، خلال التوتر بين العرب والصهاينة في فلسطين ذُبح نحو /59/ يهودياً في الخليل. كان ليفنجر وجماعته قد حجزوا في فندق بارك، متظاهرين أنهم سواح سويسريون، مما شكل إحراجاً كبيراً للحكومة الإسرائيلية، لأن معاهدة جينيف تمنع الاستيطان في منطقة محتلة أثناء النزاعات، وكانت الأمم المتحدة تطالب إسرائيل بالانسحاب من الأراضي التي احتلتها. لكن كيبوتز أتباع كوك ذكر العماليين بعصرهم الذهبي، ولهذا السبب ترددت الحكومة بطردهم(92).

شن هؤلاء مباشرة هجوماً في منطقة كهف الآباء. فبعد حرب الأيام الستة فتحت الحكومة الإسرائيلية المزار ـ الذي كان قد أغلق أثناء النزاعات ـ أمام العبادة، وفرضت ترتيبات جديدة خاصة لليهود كي يصلوا هناك من دون أن يضايقهم العرب. لم يكن هذا كافياً، فأخذ المستوطنون اليهود يضغطون من أجل الحصول على مكان وزمان أكبر في الكهف. وكانوا يرفضون المغادرة أيام الجمعة في الوقت المحدد للمسلمين لتأدية صلاة يوم الجمعة. فأحياناً كانوا يغادرون القاعات بعد سد المدخل الرئيسي بحيث لا يستطيع المصلون المسلمون الدخول، كانوا يقيمون قداساً في الكهف، ويشربون الخمر، الذي كان يعتبره المسلمون محرماً. وفي عيد الاستقلال عام 1968 رفعوا العلم الإسرائيلي فوق المزار متحدين إجراءات الحكومة. أدى ذلك إلى تصاعد التوتر، فرمى فلسطيني قنبلة على جمع من الزوار اليهود(93). لقد وضعت الحكومة الإسرائيلية سوراً للمستوطنين اليهود خارج الخليل، وكان الجيش الإسرائيلي يحمي المستوطنة الجديدة. أسماها ليفنجر كريات أربع (الاسم التوراتي لمدينة الخليل)، فبقيت قاعدة للأصوليين الصهاينة الأكثر حقداً وعنفاً وتطرفاً. وفي سنة 1972 كبرت كريات أربع لتصبح بلدة صغيرة يبلغ تعداد سكانها نحو خمسة آلاف مستوطن. رأى أتباع كوك في ذلك انتصاراً في حرب مقدسة قامت بدفع الحدود إلى الطرف الآخر، وحررت منطقة هامة من الأرض المقدسة من أجل الله.

بالرغم من كل ذلك لم يحرز أتباع كوك سوى تقدم يسير، لقد شعروا بالغيظ من أن الخلاص قد تمت المماطلة فيه. لم تقم حكومة العمل بضم المناطق المحتلة ـ مع أنها بنت مستوطنات عسكرية فيها ـ بسبب وجود محادثات حول مبادلة الأرض بالسلام. لكن الغبطة التي ولدها انتصار 1967 تلاشت في حرب تشرين 1973. ففي عيد الغفران ـ أكثر الأعياد اليهودية إجلالاً ـ غزت سوريا ومصر سيناء والجولان على حين غرة.

قدمت الجيوش العربية عرضاً أفضل بكثير من حرب 1967، ولم يتمكن جيش الدفاع من ردها إلى الخلف إلا بصعوبة كبيرة. صُدِم الإسرائيليون، وخيمت حالة من الإحباط والشك على البلاد. لقد اتضح أن إسرائيل كانت من دون حراسة، وبدت هذه الهزيمة الوشيكة نتيجة لتراجع أيديولوجي. فوفقاً لأتباع كوك، فقد جعل الله إرادته واضحة في عام 1967. لكن بدلاً من اتخاذ هذا النصر كرأسمال، والاستيلاء على الأراضي فقد تريثت الحكومة الإسرائيلية، وكانت تخشى من استعداء الغوييم في الولايات المتحدة على وجه الخصوص. كانت حرب عيد الغفران عقاباً من الله، ومذكراً للإسرائيليين. لذلك يجب أن يتوصل اليهود المتدينيون إلى إنقاذ الأمة. أجرى حبر من أتباع كوك مقارنة بين إسرائيل العلمانية وبين جندي يسقط في الصحراء بعد خوض حرب بطولية. فاليهود المؤمنون ـ الذين لم يتخلوا عن الدين أبداً ـ سوف يهبون ليتابعوا المهمة[94]. فحرب الأيام الستة أثبتت لأتباع كوك صحة رأيهم، وأدت إلى بناء عدة مستوطنات، لكن حركتهم لم تشكل فعلاً جناحاً حتى بعد صدمة حرب الغفران. فالمقالة التي كتبها أحد أتباع كوك الحبر يهودا عاميتال Amital عن النزعة العسكرية الجديدة. ويوضح عنوان المقالة /مع حرب عيد الغفران/ الخوف العميق من الإبادة الكامنة في قلب حركات أصولية كثيرة، كما ذكرتهم بعزلتهم في الشرق الأوسط، وأوضحت لهم أنهم محاطون بأعداء بدوا قادرين على تدمير دولة إسرائيل، كل هذا ولد شبح الهولوكست من جديد. بعد ذلك أعلن عاميتال أن السياسة الصهيونية القديمة قد عفا عليها الزمن. فالدولة العلمانية لم تحل المشكلة اليهودية، ومعاداة السامية كانت أسوأ من ذي قبل: «دولة إسرائيل هي الدولة الوحيدة في العالم التي تواجه خطر الدمار». لم يكن هناك سبيل لجعل اليهود «أسوياء» مثل جميع الأمم الأخرى، كما كان يأمل الصهاينة العلمانيون. لكن صهيونية أخرى كانت تعمل بتوجيهات كوك أعلنت أن سيرورة الخلاص قد أصبحت متقدمة أكثر. فبدلاً من رؤية الحرب كارثة يهودية أخرى كان ينبغي عدّها عملاً تطهيرياً. فصهيونية اليهود العلمانيين قد دفعت الأمة إلى حافة كارثة، وحاولت دمج اليهودية بالعقلانية الإمبريقية والثقافة الديمقراطية في الغرب الحديث. فهذا التأثير الغريب ينبغي استئصاله[95].

كان عاميتال يصوغ نظرية فيها عوامل مشتركة كثيرة مع الأصولية التي كانت ناهضة آنذاك في مصر وإيران. لقد سمح الله بوقوع حرب عيد الغفران كي ينبه اليهود أن يعودوا إلى أنفسهم. لقد كانت مذكراً لهم بقيم حقيقية «إن إسرائيل مخمورة بالغرب». كما كانت هذه الحرب جزءاً من سيرورة ميسينية، حرب مقدسة ضد الحضارة الغربية. لكن المد قد تراجع، لقد كشفت الحرب أن اليهود ليسوا الوحيدين

الذين يكافحون من أجل البقاء. في هذا النزاع، إما الحياة أو الموت، اعتقد عاميتال أن الأغيار كانوا أيضاً يحاربون معركتهم الأخيرة. بعث دولة إسرائيل وتوسعها أوضحا أن الله كان مالك زمام الأمور، وأن لا مكان للشيطان، وأن إسرائيل قد نجحت برد قوى البغي. لقد فتحت إسرائيل الأرض، وكل ما عليهم القيام به قبل الخلاص كان تطهير آخر بقايا الروح العلمانية الغربية، وأرواح اليهود يجب أن تعود إلى دينها. لقد أعلنت الحرب صوت جنازة موت العلمانية. كان أتباع كوك مستعدين للتعبئة، وسينشطون سياسياً في الصراع ضد الغرب الذي سعى إلى تقييد نزعة التوسع الإسرائيلي ضد العرب وضد النزعة العلمانية التي فقستها الغرب في إسرائيل.

كان هناك استعداد مماثل وسط الأصوليين البروتستانت في الولايات المتحدة. ففوضى ستينات القرن العشرين بثقافتها الشبابية المتساهلة، والثورة الجنسية، والمطالبة بحقوق متساوية للشاذين جنسياً، وبين السود والبيض، وبين النساء والرجال، كل هذه بدت أنها تهز أساسات المجتمع. كان كثيرون على قناعة أن الطامة الكبرى يضاف إليها البلبلة في الشرق الأوسط إنما يعني كارثة كانت وشيكة. فطالما أن الثورة البروتستانتية الأمريكية قد انقسمت إلى معسكرات متحاربة، وطوال أربعين سنة كان الأصوليون يخلقون عالمهم المنفصل الخاص الرافض للروح الحديثة لدى العلمانيين والليبراليين المسيحيين على السواء. لقد رأوا أنفسهم غرباء، لكنهم في حقيقة الأمر كانوا يمثلون مكوناً كبيراً من الأمريكيين الذين كانوا يكرهون السيطرة الثقافية للمؤسسة العلمانية في الساحل الشرقي، والذين كانوا يشعرون براحة أكثر مع دين الأصوليين المحافظ. لم يكونوا قد عبؤوا أنفسهم بعد ليشكلوا حركة سياسية لجلب الخلاص إلى المجتمع الأمريكي، لكن ما أن حلت سبعينات القرن العشرين حتى كانت الطاقة الكامنة متوافرة، فأصبح الأصوليون يدركون مدى قدرتهم. في عام 1979 ـ أي السنة التي أعلن فيها الأصوليون عودتهم ـ أظهر استطلاع جورج Gallup القومي أن كل واحد من ثلاثة بالغين أمريكيين سُئل فيما إذا كانت له تجربة دينية «ولادة ثانية». فكانت النتيجة أن نحو 50٪ كانت تعتقد أن الكتاب المقدس معصوم، وأكثر من 80٪ يرون يسوع شخصاً إلهياً. كما كشف الاستفتاء أيضاً أن نحو /1300/ محطة تلفزة وإذاعة مسيحية يقدر عدد مستمعيها بـ /130/ مليون شخص، جنت أرباحاً تقدر بـ /500/ مليون إلى بليون دولار. لقد أعلن الأصولي البارز بات روبرتسون خلال انتخابات 1980: «لدينا ما يكفي من الأصوات كي نحكم هذه البلاد»[96].

لقد ساهمت ثلاثة عوامل بهذا النمو الجديد، والثقة خلال 1960 حتى 1970.

العامل الأول هو تطور الجنوب. فحتى هذه الحقبة كانت الأصولية نتاج المدن

الجنوبية الكبيرة، فمعظم الجنوب كان مايزال زراعياً. فالمسيحية الليبرالية لم تقدم سوى القليل داخل الكنائس، ومن ثمّ، لم يكن هناك داع أن يحارب الأصوليون الأفكار الجديدة والإنجيل الاجتماعي. لكن الجنوب بدأ يتحدّث مع ستينات القرن العشرين. تدفق الناس من الشمال إلى الجنوب للبحث عن العمل في صناعة النفط وفي مشاريع التقانة الجديدة، والمشاريع الفضائية التي تركزت في الجنوب. بدأ الجنوب يحس بالنوع نفسه من التصنيع السريع والمدينية التي أحس بها الشمال قبل قرن مضى، بينما كان نحو ثلثي الجنوبيين يعيشون في الأرياف، لكن ما أن هلت الستينات حتى أصبح عددهم في الأرياف لا يتجاوز 50٪، وهكذا بدأ باكتساب مظهر قومي أعلى. وفي عام 1976 أصبح جيمي كارتر أول جنوبي رئيساً للولايات المتحدة منذ الحرب الأهلية. فمع أن الجنوبيين قد رحبوا بهذه الأهمية الجديدة إلا أنهم وجدوا عالمهم وقد تغير تماماً. لقد جلب المهاجرون من الشمال أفكاراً ليبرالية حديثة، ولم يكونوا جميعاً بروتستانت أو مسيحيين. فالقيم والمعتقدات التي كانوا يعتنقونها بدهياً أصبح من الواجب الدفاع عنها في حركات دينومينيشن والبريسبيتيريان والمعمدانيين. كان البروتستانت المحافظون جاهزين لاستقبال الأصولية مثلما كان المتدينون الشماليون في بداية القرن العشرين وللأسباب ذاتها[97].

فسكان الجنوب الجديد الذين شعروا أنهم مقتلعون ومغربون عن المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه، كانوا ـ غالباً ـ وافدين جدداً من ولايات ريفية إلى المدن التي تتوسع بسرعة. بدأ ريفيون كثيرون بإرسال أطفالهم إلى الكلية وإلى السكن الجامعي، فكان عليهم مواجهة النزعة الليبرالية التي كانت في الستينات. وقعت عيونهم على فقدان الإيمان الذي كان يحسه العديد من زملائهم الطلاب[98]. شعر الآباء بالغربة أمام أطفالهم الذين كانوا يحملون أفكاراً تنكر وجود الله. كما واجهتهم مفاهيم صادمة حملها القادمون الجدد من الشمال. ازداد تحول الناس إلى الكنائس الأصولية، خاصة إلى الكنائس «الكهربائية الأثيرية». لقد بنى أناس جدد أقوياء إمبراطوريات خلال هذه المدة، القسم الأعظم من الذين تحولوا إلى الأصولية عاشوا على الطرف الجنوبي بدءاً من فرجينيا حيث أنشأ بات روربتسون شبكة إرسال إذاعية مسيحية و/700/ نادٍ. بعد ذلك في لينشبيرغ Lynchburg فرجينيا حيث بدأ جيري فالويل تبشيره التلفازي عام 1956 من شارلوت نورث كارولاينا، هذه المنطقة ذات تراث طويل سياسياً ودينياً ذي نزعة محافظة[99].

العامل الثاني: الذي دفع تقليديين كثيرين إلى الأصولية هو التوسع السريع لسلطة

الدولة في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. ساورت الأمريكيين شكوك تجاه الحكومة المركزية منذ الثورة الأمريكية واستخدموا الدين - في أغلب الأحيان كي يعبروا عن كراهيتهم للمؤسسة العلمانية. فقرارات المحكمة العليا كانت تثير الأصوليين، تلك المحكمة التي تحظر العبادة الإلزامية في المدارس العامة استناداً إلى أسباب تنتهك «جدار الفصل» الذي أصدره جيفرسون، بفصل الدين عن السياسة. لقد توصل القضاة العلمانيون إلى نتيجة مفادها أن رعاية الدولة برنامج الصلاة في المدارس عمل غير دستوري، حتى إن لم يتضمن هذا أموالاً مأخوذة من الضرائب، حتى لو كانت هذه العبادة طوعية. القوانين المتعلقة بهذه المسألة صدرت عام 1948 وعام 1962 وعام 1963، منعت المحكمة العليا قراءات الكتاب المقدس في المدارس العامة بالاستناد إلى جملة من التعديل الأول. وخلال السبعينات أصدرت المحكمة سلسلة أحكام تعلن إلغاء أي قانون: 1 - إذا كان المقصود منه إعلاء قضية الدين. 2 - إذا كانت نتائجه - بغض النظر عن النية - تطوير الدين. 3 - إذا ورط الحكومة في المسائل الدينية[100]. كانت المحكمة تتجاوب مع التعددية المتزايدة في الثقافة الأمريكية. لقد أعلنت المحكمة أن لا علاقة لها بالدين، وأكدت جعله واقعاً ضمن الحيز الشخصي الذاتي.

هذه الأحكام كانت ذات نزعة علمانية، لكن لا يمكن مقارنتها بالمحاولات العدوانية سواء لناصر أو الشاه اللذين سعيا إلى تهميش الإيمان الديني. مع ذلك كان الأصوليون والمسيحيون الإنجيليون ساخطين على ما عدّوه حملة صليبية ملحدة. إنهم لم يكونوا يعتقدون أن بالإمكان تحييد الدين وتحجيمه بهذه الطريقة، لأن مطالب المسيحية كانت إجمالية ويجب أن تكون لها السيادة. لقد أثبتَ بطلان اعتقادهم بأن المحكمة كانت تريد توسيع مبدأ «الممارسة الحرة» للإيمان (الذي يطالب به التعديل الأول) على أديان لم تكن مسيحية حتى، كما أغضبهم القضاة من خلال تصميمهم المبدئي على وضع جميع الأديان في مستوى واحد. فهذا - بدا لهم - يعادل القول إن دينهم كان زائفاً. فالحكم القاضي بقصر الدين على الحياة الخاصة أثار حنق الأصوليين، عندما اندمج هذا مع ما بدا اقتحاماً غير مسبوق قامت به المحكمة في العالم الشخصي. لقد هددت دائرة الخدمات الداخلية بسحب الصدقات المعفية من الضريبة من كليات أصولية محددة متذرعة أن هذه المدارس تتناقض مع السياسة العامة، فبدا هذا إعلان حرب من جانب المجتمع الليبرالي. لقد بدا أن الأصوليين فقط لم يكن يسمح لهم «بالممارسة الحرة» لمبادئ دينهم. وفي أواسط السبعينات صادقت المحكمة العليا على قرارات IRS ضد مدارس غولدسبورو المسيحية في نورث كارولاينا التي لم تكن تقبل الأمريكيين

الأفارقة، وجامعة بوب جونز التي لم تكن ميالة إلى الفصل، بل كانت تحظر الاختلاط في السكن الجامعي، زاعمة أن ذلك محظر في الكتاب المقدس.

كان هذا صداماً آخر بين نهجين قيميين ـ مماثل لمحاكمة سكوبس عام 1925. اعتقد كل من الفريقين أنه على حق، فسبب صدعاً عميقاً في الأمة، بينما كانت الدولة توسع مفهومها لما يمكن أن يشكل الحلبة العامة، شعر مسيحيون محافظون جداً على هوامش مجتمع حديث بأن هذه التدخلات هجوم علماني. شعروا أن عالم مانهاتن وواشنطن وهارفارد يستعمرهم. وتجربتهم لم تكن كلياً غير مماثلة لتجربة دول الشرق الأوسط التي كانت تكره كثيراً أن تسيطر عليها قوة أجنبية. لقد بدا أن الحكومة قد انتهكت قدسية العائلة: تعديل دستوري يعطي الرجال والنساء حقوقاً متساوية في العمل، بدا لهم أنه ينشر أوامر الكتاب المقدس في الهواء، الذي يقول إن مكان المرأة هو البيت. لقد ضيق التشريع معاقبة الأطفال، مع العلم أن الكتاب المقدس طالب الوالدين بضبط سلوك أطفالهما من خلال العقاب والثواب. كما سنت الحقوق المدنية قانونياً، فبدت الإصلاحات عادلة وأخلاقية لليبراليين في سان فرانسيسكو، وبوسطن، وييال لكنها بدت خطيئة للمحافظين المتدينين في أركنساس وآلاباما الذين اعتقدوا أن كلمة الله موحاة، ويجب أن تفسر حرفياً، ويجب إطاعتها. لم يشعروا أنهم تحرروا في المجتمع المتسامح، وقد تجلى ذلك في انتخابات عام 1920 إذ اقترع ثلثا الولايات إلى جانب منع الكحول، بينما كان الشماليون يشنون حملة لجعل الماريجوانا قانونية، فلم يكن في وسع المتدينين إلا أن يستنتجوا أن أمريكا كانت تحت تأثير الشيطان[101].

كانت هناك حالة طارئة جديدة، وشعر الناس أن الدين الحق كان يُدمر، وإذا لم يرد المسيحيون بهجوم عكسي فقد لا يكون هناك جيل تالٍ من المؤمنين. فخلال السبعينيات سحب العديد من الآباء أطفالهم من المدارس العامة إلى مدارس مسيحية، حيث يتلقون قيماً مسيحية، ونماذج مسيحية حيث كان التعليم كله يتم في سياق الكتاب المقدس. فمن عام 1965 حتى 1983 تزايد الانتساب إلى هذه المدارس نحو ستة أضعاف ما كان عليه، وكان نحو مئة ألف طالب أصولي يتلقون تعليماً بيتياً[102]. فحركة المدرسة المسيحية المستقلة بدأت التعبئة، فحتى هذه المدة كانت المدارس الأصولية مبعثرة ومعزولة، لكن خلال السبعينات بدأت تشكل روابط لتراقب التشريع في الشؤون التربوية وإنشاء صناديق تأمين، وتنظيم تعيينات المدرسين، وتأليف جماعات ضغط على مستويات حكومية وفيدرالية. لقد بلغ تعداد الروابط للمدارس المسيحية نحو/1360/ بينما ضمت رابطة المدارس المسيحية الدولية نحو 1930 مدرسة[103].

كانت هناك رغبة من أجل تربية تقديسية حتى يطبق المنظور المسيحي على كل شيء بدءاً من الوطنية، والتاريخ، والأخلاقية، والسياسة والاقتصاد. فالممارسة الأخلاقية والروحانية كانت هامة كإنجاز أكاديمي. لقد كانت جو «منزل ساخن» لتكوين مسيحيين ملتزمين ومقاتلين على استعداد لمحاربة علمنة الحياة في الولايات المتحدة. لقد درسوا التاريخ المسيحي لأمريكا، وتحروا المصداقية الدينية لشخصيات مثل جورج واشنطن، وإبراهام لنكولن، فرأوا أن القليل من الأدب والفلسفة يتفق مع الكتاب المقدس، وشددوا على «القيم الأسرية التوراتية»[104].

فلكي تقوم جماعة ما بالتعبئة الفعالة فإنها بحاجة إلى أيديولوجيا عدوها محدد بكل وضوح. فخلال الستينات والسبعينات عرّف المنظرون الأيديولوجيون الأصوليون البروتستانت العدو على أنه «نزعة إنسانية علمانية». لم يكونوا على شاكلة الإسلاميين وأتباع كوك الذين شجبوا ثقافة الغرب العلمانية، غير أن البروتستانت الأمريكيين كانوا محاربين شرسين، لم يكن لديهم هدف سهل كهذا. كان عليهم محاربة «العدو الداخلي». لقد أصبحت «النزعة الإنسانية العلمانية» كلمة مركبة من كلمتين (Potmanteau) رمى فيها الأصوليون أية قيمة أو معتقد لم يحبوه. وإليك ـ على سبيل المثال ـ تعريفاً للنزعة الإنسانية كما يعرفها الأصولي «منتدى لمصلحة الأسرة» إنها:

تنكر: ألوهة الرب، وأن الإنجيل موحى، وألوهة يسوع المسيح،

تنكر وجود الروح، والحياة بعد الموت، والخلاص والسماء، واللعنة والجحيم.

تنكر عرض الكتاب المقدس لقصة الخلق،

تؤمن أن لا وجود لمطلقات، لا حق، ولا خطأ.

وأن القيم الأخلاقية تحدد ذاتياً وظرفياً.

افعل ما يحلو لك «طالما لا تضر الآخر».

تؤمن بإزالة الأدوار المميزة للذكر والأنثى

تؤمن بالحرية الجنسية بين أفراد متوافقين،

بغض النظر عن السن، لتشمل الجنس قبل الزواج، والمثلية الجنسية، والسحاق وزنا الأقارب.

تؤمن بحق الإجهاض، وقتل الرحمة، وبالانتحار،

تؤمن بتوزيع الثروة بشكل متساوٍ لتقليل الفقر وتحقيق المساواة.

تؤمن بالسيطرة على البيئة، وتنظيم الطاقة، وتحديد استخدامها.

تؤمن بإزالة الشعور الوطني، ونظام المشروع الحر، ونزع السلاح، وإقامة حكم اشتراكي عالمي واحد[105].

هذه القائمة التي يبدو أنها جمعت من البيانين الأول والثاني اللذين أصدرتهما الجمعية الإنسانية الأمريكية (1933 ـ 1973) منظمة قليلة النفوذ، بالإمكان وصفها بأسلوب معقول دقيق للذهن الليبرالي التكوين الذي نشأ خلال الستينات.

لكن كما في أسلوب معظم الأيديولوجيات، كانت شكلاً هزلياً وتبسيطاً مفرطاً للنزعة الليبرالية. فليس جميع الليبراليين الذين يطالبون بمساواة بين الجنسين أو توزيعاً متساوٍ للثروة هم ملحدون، والذين يطالبون بحق اللواط لن يحرموا زنا الأقارب. فما من ليبرالي يعتقد بوجود ما هو صحيح بالمطلق أو خطأ بالمطلق، هؤلاء يطالبون أن هناك حاجة تدعو للقيام بمراجعة القيم الأخلاقية المستمدة من الماضي: مثل لقاء دول قومية متعادية سابقاً في منظمات مثل الاتحاد الأوروبي أو الأمم المتحدة. لكن قائمة هذه الاحتياجات مفيدة لتبيان كيف أن القيم التي يراها مسيحيون ليبراليون علمانيون ـ على السواء ـ جيدة تفصح عن ذاتها (كالاهتمام بالفقراء أو بالبيئة)، كان الأصوليون يرونها شراً صريحاً. في هذه الفترة بدا أن هناك أمتين في الولايات المتحدة، تماماً كما كانت عليه الحال في إيران وإسرائيل. لقد بدا المجتمع الحديث استقطابياً بحيث كان من الصعب على أفراد معسكرين مختلفين أن يفهم كل منهما الآخر. فبما أن الثقافات الفرعية كانت معزولة جداً وانفصالية، فلربما لم يدرك كثيرون أن هناك مشكلة ينبغي حلها.

لم يعدّ الأصوليون البروتستانت هذا التعريف للنزعة الإنسانية العلمانية صورة ساخرة. لقد رأوا النزعة الإنسانية العلمانية ديناً منافساً، له عقيدته الخاصة به، وأهدافه الخاصة، وله تنظيم مختلف. لقد استمدوا دعماً لاعتقادهم هذا من هامش للمحكمة العليا توركاسو واتكنز 1961، الذي عدّ صراحة النزعة الإنسانية العلمانية من بين الأديان العلمانية «التي لا تعلّم ما يمكن اعتباره عموماً الإيمان بوجود الله»، مثلها مثل البوذية، والتاوية، والتربية الأخلاقية[106]. كما استخدم الأصوليون هذا الهامش للدفاع أن معتقدات وقيم «النزعة الإنسانية العلمانية كانت تمارسها الحكومة والمشرعون، لذلك يجب إلغاؤها من الحياة العامة بكل حزم» كخطوة بروتستانتية محافظة.

من الخطأ عدّ هذا الهاجس الأصولي حول النزعة الإنسانية العلمانية ضرباً من

السيطرة، أو تشويهاً ملفقاً مفضوحاً من أجل الإساءة إلى الموقف الليبرالي. لقد ملأ مصطلح «النزعة العلمانية الليبرالية» وكل ما يدافع عنه الأصوليين بخوف داخلي، وعدّوه مؤامرة تحيكها قوى الشر ضد الأخلاق، وضد الضبط الذاتي، وضد ما هو أمريكي». فأنصار النزعة الإنسانية العلمانية كادر قليل يسيطر على الحكومة، وعلى المدارس العامة، وعلى شبكات التلفزة، يسيرها بغية «تدمير المسيحية والأسرة الأمريكية»[107]، بلغ تعداد هذا الكادر نحو /600/ سيناتور، وأعضاء في الكونغرس، ووزراء، ونحو /275.000/ في اتحاد الحريات المدنية الأمريكي، وفي المنظمة القومية للدفاع عن حقوق المرأة، واتحاد التجارة، ومؤسسة فورد وروكفلر، والكليات والجامعات كانت «ذات نزعة إنسانية». يضاف إلى هؤلاء نحو 50٪ من المشرعين الملتزمين بالنزعة الإنسانية العلمانية[108]. فأمريكا التي أسّست كجمهورية على أساس الكتاب المقدس قد أصبحت دولة علمانية، وكارثة. فقد نسب جون وايتهد (رئيس معهد روترفورد المحافظ) إلى العشرات إساءة قراءة التعديل الأول. لقد اعتقد وايتهد أن «السور الفاصل» قد وضع لحماية الدين من الدولة وليس العكس[109]. «فالدولة تعدّ علمانية لأن اهتمامها النهائي هو استمرارية الدولة ذاتها». لقد تعاظمت النزعة الإنسانية العلمانية حتى غدت تمرداً على سلطة الله، وتقديسها للدولة كان شَرَكاً[110].

لم تتغلغل المؤامرة في المجتمع الأمريكي فقط، بل كانت قد هزمت العالم أيضاً. فكما يقول الكاتب الأصولي بات بروكس: لقد شكلت النزعة الإنسانية العلمانية «شبكة تآمرية ضخمة» وكانت تقترب بسرعة من هدفها لإحلال نظام عالمي جديد، «حكومة عالمية هائلة سوف تنزل بالعالم إلى العبودية»[111]. لقد رأى بروكس العدو وكأنه كلي الحضور، ويسعى إلى بلوغ هدفه من دون كلل خلال مدة طويلة. لقد رأى العدو في الاتحاد السوفييتي وفي وول ستريت، وفي الصهيونية، وفي صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ونظام الاحتياط الفيدرالي. فالمتآمرون الذين يديرون هذه المؤامرة الدولية شملت روتشيلد، وروكفلر، وكيسنجر، وبريجنسكي وشاه إيران، وديكتاتور بنما السابق عمر توريجوس[112]. الرعب من النزعة الإنسانية العلمانية كان لا عقلانياً وليس بالإمكان التحكم به، مثله مثل أية أوهام فصامية أخرى تعرضنا لها، وكلها كانت تنبع من الخوف من الإبادة. لقد نظر الأصوليون البروتستانت إلى المجتمع الحديث عموماً ـ وأمريكا خاصة ـ على أنه مجتمع شيطاني، مثلما كان ينظر إليه أي إسلامي. فرانكي شافير Chaffer رأى أن الغرب كان على وشك الدخول إلى عصر الكتروني مظلم يتجمع فيه الوثنيون الجدد، وتحت إمرتهم كل قدرة التكنولوجيا، وعلى

شفا تدمير المعاقل الأخيرة القوية للبشرية المتمدنة. رؤية ظلامية تقع أمامنا. فبينما نغادر شواطئ الإنسان الغربي المسيحي خلفنا، يمتد أمامنا بحر من اليأس مظلم وعاصف لا نهاية له. ما لم نحاربه[113]. لقد شعر البروتستانت الأمريكيون ـ مثلما شعر الأصوليون المسلمون واليهود، أن ظهورهم كانت إلى الحائط، وأن عليهم أن يحاربوا كي يبقوا على قيد الحياة.

فمثلما كان من الصعب أن يفهم المسلمون الليبراليون وصف سيد قطب للجاهلية الحديثة، كذلك الأمر كانت رؤية أمريكا كما كان يطورها الأصوليون البروتستانت مختلفة جذرياً عن تلك الرؤية التي تبناها التيار الرئيسي الليبرالي. لقد كان الأصوليون مقتنعين أن الولايات المتحدة كانت بلاد الله الخاصة، لكنها لم تكن تبدو لهم أنها كانت تشترك في القيم التي كان يثمنها أمريكيون آخرون. فعندما كتبوا عن التاريخ الأمريكي نظروا جميعاً ـ تقريباً ـ بكل حنين إلى الآباء الحجاج المتطهرين، وامتدحوا تلك الصفات التي كانت فيهم والتي وجدها الليبراليون أقل جاذبية. لقد تساءل روس والتون Walton مؤسس «مؤسسة روك بلايماويث» أي نوع من المجتمع حاول المتطهرون إقامته في نيوانجلند؟ «هل هو مجتمع ديمقراطي؟ ولا في حياتك! فالأمريكيون الأوائل لم يجلبوا فكرة كهذه إلى العالم الجديد»[114]، إذ لم يكن لديهم وقت من أجل الحرية، لقد كانوا مهتمين بـ «حكومة حقة في الكنيسة والدولة» التي «سوف تجبر الآخرين على السير في الطريق الصحيح»[115]. كذلك لم ينظر إلى الثورة على أنها ديمقراطية لأن الأصوليين البروتستانت كانوا ينظرون إلى الديمقراطية بشك كبير مثلما فعل نظراؤهم المسلمون واليهود، وللسبب ذاته. فوفقاً لبات روبرتسون ـ استمدَّ الآباء المؤسسون للجمهورية الأمريكية إلهامهم من المثل الكالفانية والتوراتية العليا، وهذا أنقذ الثورة الأمريكية من المضي في الطريق نفسه الذي مضت فيه الثورتان الفرنسية والروسية. فالثوريون الأمريكيون لم يكن لهم علاقة بحكم الجماهير، بل أرادوا تأسيس جمهورية تسيرها الشريعة التوراتية[116]. لم يكن الآباء المؤسسون يريدون «ديموقراطية مباشرة محضة، تستطيع الأغلبية فيها أن تفعل ما يحلو لها[117]. ففكرة حكومة تطبق قوانينها الوضعية روَّعتهم مثلما روّعت أي أصولي مسلم: كان الدستور «ليس مخولاً القدرة على سن القوانين بمعزل عن الشرع الأعلى [شرع الله]، بل مخول فقط لإدارة قانون أساسي كما يفهمه الإنسان ويقاربه[118]».

هذا العرض للماضي الأمريكي شديد الاختلاف عن عرض المؤسسة الليبرالية. لقد كان التاريخ الأصولي هو لخلق ثقافة مناهضة مصممة لإعادة الولايات المتحدة إلى

المسار الصحيح. لقد رأى الجميع سقوطاً وتراجعاً عن البدايات الإلهية لأمريكا: إن أحكام المحكمة العليا والتجديدات الاجتماعية وقوننة الإجهاض سرعت العلمنة باسم «الحرية». لكن ما إن حلّت السبعينات حتى بدأ الأصوليون بتقبل بعض اللوم الموجه إليهم[119]. لقد انسحبوا من المجتمع، وعزلوا أنفسهم بعد محاكمة سكوبس Scopes وسمحوا لأنصار النزعة الإنسانية العلمانية باكتساح الموقف عندما أخلوا لهم الطريق. أما الآن فقد بدؤوا يتحركون باتجاه التزام بالنشاط السياسي. ففي بداية السبعينات لم يقترح تيم لاهيا أبداً أن الأصوليين يجب أن يصبحوا مهتمين سياسياً، لكن مع نهاية السبعينات توصل إلى الاعتقاد أن أنصار النزعة الإنسانية سوف يدمرون أمريكا خلال بضع سنوات «ما لم يرغب المسيحيون بتأكيد مبادئهم في الدفاع عن الجانب الاخلاقي، وعن الحشمة، أكثر مما كانوا في العقود الثلاثة المنصرمة[120]». أحد العوامل التي جعلت الأصوليين يبتعدون عن السياسة هو إيمانهم بنزعة ما قبل ألفية، فبما أن العالم كان هالكاً فلا فائدة من محاولة إصلاحه. في عام 1970 نشر هال ليندسي /كوكب الأرض العظيم الأخير/ الذي حقق مبيعات بلغت حتى عام 1990 نحو 28 مليون نسخة، أعاد فيه رمي ظل على أفكاره ما قبل الألفية بنثرٍ رقيقٍ حديث الطراز. لم يرَ فيه دوراً خاصاً لأمريكا في الأيام الاخيرة، كان يعني بذلك أن على المسيحيين أن يرضوا أنفسهم بعلامات فارقة للنهاية القادمة في الأحداث الراهنة. لكنه غيّرَ رأيه مثلما فعل لاهيا بحلول عام 1970. ففي الثمانينات قال إن العد التنازلي إلى معركة آرمجدون قد بدأ، فإذا ما عادت أمريكا إلى رشدها بوسعها أن تبقى قوة عالمية حتى نهاية الألفية، لكن ذلك يعني أن علينا أن نتحمل المسؤولية بكل فعالية، وأن نكون مواطنين وأفراداً في عائلة الله، فالآن نحن بحاجة لأن نصبح نشطاء وأن ننتخب موظفين لن يعكسوا أخلاقية الكتاب المقدس في الحكومة فقط، بل أن يرسموا السياسات الخارجية والداخلية لحماية بلادنا وطريقتنا في الحياة»[121].

كان لدى الأصوليين عدو يقاتلونه، ورؤية ما الذي ينبغي أن تكون عليه أمريكا كانت نظرة شديدة الاختلاف عن نظرة التيار الرئيسي الليبرالي. لقد اعتقد الأصوليون أنهم - بالرغم من كل مخاوفهم - أقوياء بما يكفي كي ينجحوا في حملتهم الصليبية.

بحلول أواخر السبعينات كان الأصوليون البروتستانت في الولايات المتحدة قد بلغوا مستوى أعلى بكثير، وثقة أكبر بالنفس، كان هذا هو **العامل الثالث** في تعبئتهم في بدايات الثمانينات، إنهم لم يعودوا رجال الصف الخلفي الذين انزووا بعيداً منذ محاكمة سكوبس. لقد أثرت عليهم الوفرة التي توفرت في المجتمع المتسامح. والأهمية

الجديدة التي بلغوها في الجنوب، وصعود الأصولية هناك جعلت الكثيرين يشعرون أن بإمكانهم أن يتحدوا المؤسسة الرسمية. لقد عرفوا تراجع عدد الأعضاء في التيار الرئيسي الليبرالي لحركة دينومينيشن أثناء الستينات، بينما ازدادت الكنائس الإنجيلية بمعدل 80٪ أثناء خمس سنوات[122]. الإنجيلية المتلفزة قد أصبحت بارعة أكثر في توضيب وتوثيق المسيحية. لقد بدت أنها كانت تخلق من الله الذي كان منفياً من معظم الجو العام، حضوراً ملموساً ودراماتيكياً. فعندما كانوا يشاهدون الواعظ أورال روبرتس وهو يشفي المرضى والمقعدين على الهواء، كان بوسعهم أن يروا القدرة الإلهية أثناء الفعل، وعندما كانوا يستمعون إلى جيمي سواغارت Swaggart الذائع الصيت الذي زعم أنه كان ينقذ /100/ مئة ألف روح أسبوعياً، ويكيل الذم إلى الكاثوليك الرومان وإلى المثليين، وإلى المحكمة العليا، كانوا يحسون أن شخصاً ما كان يمدهم بصوت عام يعبر عن وجهات نظرهم. وعندما كانوا يسمعون بالمبالغ الطائلة التي كان يجنيها بات روبرتسون أو بيكر Bekkers من برامجهم كل أسبوع من التبرعات، كان الأصوليون يصبحون على قناعة بأن الجواب على المشكلات الاقتصادية هو الله. فشددوا على أن المسيحيين يجب أن يعطوا كي يأخذوا. «ففي مملكة الله لا وجود لركود اقتصادي، ولا لنقص»[123]. جنت هذه المحطات التلفازية أكثر من مليار دولار سنوياً، ووظفت أكثر من ألف شخص، وأثبتت أنها كانت نتاجاً مهنياً رفيع المستوى[124].

كان جيري فالويل هو رجل الساعة. فخلال الفترة الممتدة من الستينات حتى السبعينات، أربعة من كل عشرة أجهزة تلفاز في الولايات المتحدة كانت تتحول إلى محطته في لينشبيرغ فيرجينيا. لقد بدأ وزارته هناك، ولم تمض سوى ثلاث سنوات حتى أصبح المشروع ثلاثة أضعاف حجمه الأصلي. وبحلول عام 1988 ضمت كنيسة توماس رود المعمدانية /18000/ عضو و/60/ راهباً مقيماً. وبلغ الدخل الإجمالي للكنيسة أكثر من /60/ مليون دولار سنوياً، وكانت الصلوات تبث على /392/ قناة تلفازية و/600/ محطة إذاعية[125]. لقد أراد فالويل الأصولي بناء عالم مكتفٍ ذاتياً في لينشبيرغ، فشيد مدرسة تسير وفق الخط التوراتي. وضمت كلية ليبرتي المعمدانية نحو /1500/ طالب. كما أسس مشاريع تتعاطف مع الناس: منزلاً لمدمني الكحول، ومنزلاً للتمريض، ووكالة لتبني الأطفال كي يقدم بديلاً للإجهاض. وبحلول عام 1976 اعتبر فالويل نفسه المذيع المولود من جديد.

كان فالويل يخلق مجتمعاً بديلاً كي يقطع الطريق على أنصار النزعة الإنسانية

العلمانية. فمنذ البداية أراد أن تصبح ليبرتي جامعة ذات مستوى عالمي، لقد كانت على المرتبة نفسها التي بلغتها نوتردام بالنسبة للكاثوليك الرومان، أو برمنغهام يونغ لدى (Mormons). لقد تغيرت الأصولية منذ أن أسس بوب جونز جامعته في عام 1920. فالانفصال عن المجتمع لم يعد كافياً، فالويل كان يخلق كادراً للمستقبل «جيش روحي من الشبان لمصلحة الحياة، ومصلحة الأخلاق ولمصلحة أمريكا»[126]. فبينما تحول بوب جونز عن العالم العلماني كي يعد مدرسين للمدارس المسيحية أراد فالويل الاستيلاء على المؤسسة العلمانية، فكلية ليبرتي سوف تدرب الطلاب على جميع مسارات الحياة والمهن الرئيسية: إنهم سوف «ينقذون» المجتمع، لكن ذلك كان يعني أن عليهم أن يستسلموا للروح العامة الأصولية: يجب أن يساهموا بالمقالات الدينية، وعلى الطالب القيام «بوظائف مسيحية» في الأبرشية في كل فصل دراسي، ولا يشرب الكحول، ولا يدخن، ويجب على الطلاب ارتداء أفضل الملابس في أيام الآحاد، وأن يحضروا الصلوات في كلية توماس رود ثلاث مرات أسبوعياً. لقد سعى فالويل إلى التميز الأكاديمي، فكان بذلك قادراً على جذب الطلاب الأصوليين الذين وافق أولياؤهم على رصانة السكن الجامعي، ومعايير الأكاديمية الجديدة. لقد وضع فالويل منهجاً نصفياً زود ليبرتي ببديل عن كليات الآداب الليبرالية في الستينات والسبعينات، ومن المعيار المتوسط لبعض كليات الكتاب المقدس القديمة بالرغم من تشددها العقائدي. كان السكن الطلابي مفتوحاً لمناظرات جادة تدور حول قضايا اجتماعية وثقافية، فهذا سوف يمكن الطلاب من الانخراط في العالم العلماني وفق شروطه، للقيام بإعادة فتح له[127].

كان فالويل يخطط لشن هجوم، وكانت يفعل ذلك وفق شروط حديثة. فنظامه الجاد في الكلية والكنيسة، وفي محطة الإذاعة كانت محاولة للوصول إلى عالم محتضر وضائع. لم يكن هناك الاعيب مستورة، ولا أشياء قديمة غريبة في محطته (Old Time Gospel Hour) كان يترفع عن مبالغات روبرتسون، وسواغارت، وبيكرز. فبما أنه كان حرْفياً كلاهوتي كانت تعرض خدماته على الشاشة، وتسجل تماماً كما كانت تؤدى، من دون تنازلات أمام الكاميرا أو لأخلاق العمل الكالفينية. لقد صاغ فالويل إمبراطوريته وفقاً لمتاجر التسوق الحديثة التي قدمت دمجاً لأنواع من الخدمات. شرح مستشاره اللاهوتي الرئيسي في بلدة إلمرتاونز أن فالويل كان يعتقد أن بإمكانه كسب الأرواح بخبرة الربح التجاري المماثلة. فالعمل - كما كان يراه فالويل - كان على الحد الفاصل للتجديد. فكنيسة توماس رود المعمدانية اعتقدت أن دمج إدارات وكالات عديدة في كنيسة واحدة لا تجذب فقط الجماهير إلى الإنجيل بل تستطيع أن

تتوجه بشكل أفضل إلى كل فرد يأتي(128). لقد بدت توماس رود ـ خلال الستينات والسبعينات ـ أنها تبرهن على قدرة بقاء الرأسمالية بإضافة إدارة بعد أخرى، في حالة من النمو والتوسع المستمر. فعندما كان سماسرة السلطة العلمانيون ينظرون فيما حولهم بحثاً عن أحد يقدم انتعاشاً في الثمانينات، كانوا يجدون فالويل رجلهم المنشود. لقد فهم دينامية المجتمع الرأسمالي الحديث بكل وضوح، وكان قادراً على الانخراط فيه كند له.

الأصوليون الذين تجاوبوا مع فالويل كانوا ممتلئين خوفاً نظراً لعناده الظاهري. فالجدال مع فالويل، ولاهيا، أو روبرتسون على أمل إقناعهم بعدم وجود مؤامرة إنسانية النزعة علمانية لم يكن مجدياً. هذا الخوف المرضي الفصامي من الإبادة والتدمير ـ الذي اشتركوا فيه مع الأصوليين المسلمين واليهود ـ سوف يضيف سرعة واقتناعاً لحملتهم. لقد حقق المجتمع الحديث الكثير سواءً مادياً أم أخلاقياً، وله الحق أن يعتقد أنه على صواب. ففي أوروبا والولايات المتحدة على الأقل كانت قيم الديمقراطية، والحرية، والتسامح محررة للناس. لكن لم يكن باستطاعة الأصوليين رؤية ذلك، لأنهم خبروا الحداثة كهجوم كان يهدد أقدس القيم لديهم، وبدت لهم أنها تضع وجودهم ذاته في حالة الخطر. وما أن هلت السبعينات حتى كان المسلمون، واليهود، والمسيحيون التراثيون قد عزموا على شن الهجوم.

الفصل التاسع

الهجـــــوم

من 1974م إلى 1979م

لقد أخذ الهجوم الأصولي العديد من العلمانيين على حين غرة، لأنهم حسبوا أن الدين لن يكون لاعباً أساسياً في عالم السياسة. ففي أواخر السبعينات حدث انفجار ديني مسلح. فمن عام 1978 حتى عام 1979 راقب العالم ـ في حالة من الدهشة ـ أحد آيات الله العظمى الإيرانية يسقط نظام الشاه محمد رضا بهلوي الذي كان يبدو واحداً من أكثر الأنظمة استقراراً وازدهاراً في الشرق الأوسط. وفي الوقت ذاته، بينما كانت الحكومات تشيد بمبادرة السادات السلمية، واعترافه بدولة إسرائيل، وتحوله إلى الغرب، لاحظ المراقبون رجوع الشبان المصريين إلى أحضان الدين. كانوا يرتدون لباساً إسلامياً رامين بحريات الحداثة جانباً، وكان كثيرون منهم منخرطين في استيلاء تعسفي على المدن الجامعية. أما في الولايات المتحدة فقد أسس جيري فالويل الأغلبية الأخلاقية في عام 1979 محرضاً الأصوليين البروتستانت على الانخراط في السياسة لتحدي تشريع الدولة، والتشريع الاتحادي اللذين كانا يساندان جدول أعمال «النزعة الإنسانية العلمانية». لقد بدا هذا الثوران الديني المفاجئ صادماً ومعاكساً للمؤسسة العلمانية. فبدلاً من تبني إحدى الأيديولوجيات الحديثة التي قد أثبتت أنها فعالة جداً، كان هؤلاء الأصوليون الراديكاليون يستشهدون من الكتاب المقدس، ويوردون قوانين ومبادئ قديمة كانت غريبة عن الخطاب السياسي في القرن العشرين. لقد بدا نجاحهم الأولي عصياً على التفسير. فبكل تأكيد كان من المحال تسيير دولة حديثة وفق هذه المسارات. فبدا الأصوليون منخرطين في عودة عرقية بدائية إلى الماضي، زد على ذلك، كانت الحماسة والدعم اللذان يلهمان هذه السياسات كانا إهانة صادمة على الجبين. فأولئك الأمريكيون والأوروبيون الذين تخيلوا أن زمن الدين قد ولى، كانوا مجبرين أن يروا

الأديان القديمة ماتزال تلهم ـ كما ألهمت في الماضي ـ لا ولاء عاطفياً فحسب، بل أخذ ملايين اليهود المتشددين والمسيحيين والمسلمين ينفرون من الحضارة الليبرالية العلمانية التي كانوا ـ ذات يوم ـ فخورين بها.

في حقيقة الأمر، لم تكن الصحوة الإسلامية مفاجئة أو مذهلة. فالمتدينون المحافظون الذين كانوا يشعرون أنهم قد همشوا واضطهدوا، وظلموا على يد حكوماتهم العلمانية طوال عقود قد وصل استياؤهم وسخطهم حد الانفجار. لقد انسحب الكثيرون من المجتمع الحديث لخلق مخزون ديني نقي مقدس، وكانوا يشعرون أنهم مستهدفون ودفاعيون، وكانوا على قناعة أن أنظمة قد ألزمت نفسها بإلغائهم بل بتدميرهم حتى. لذلك أنشؤوا أيديولوجيا لتعبئة المؤمنين في صراعهم من أجل البقاء. كانت تحيط بهم قوى اجتماعية إما غير مبالية تجاه الدين أو معادية له، لذلك طوروا عقلية الحصار التي بالإمكان أن تتحول إلى عدوان بكل سهولة. ففي منتصف السبعينات كان الوقت مناسباً. لقد أصبحوا جميعاً مدركين لقوتهم، وكانوا مقتنعين أن كارثة كانت وشيكة، وأنهم كانوا يواجهون لحظة فريدة في تاريخهم. لقد كانوا يرون أن التاريخ قد قام بانعطافة مصيرية، فكل شيء كان أعوج. كانوا يعيشون في مجتمعات إما همشت أو استبعدت الله، وكانوا على استعداد لإعادة القداسة إلى العالم. أما العلمانيون فيجب عليهم أن يتخلوا عن اعتمادهم على ذاتهم المتعجرفة التي جعلت الإنسان مقياس جميع الأشياء، وأن يعترفوا بسلطة الإلهي.

لم يكن المراقبون العلمانيون مدركين لردة الفعل الدينية هذه. فالمجتمعات المتباينة قد أصبحت شديدة الاستقطاب لدرجة أن الليبراليين في الولايات المتحدة، أو العلمانيين على النمط الغربي في بلد كإيران كانوا ميالين إلى التقليل من شأن الثقافة الدينية المناهضة التي كانت تتطور عبر السنين، لكنهم كانوا مخطئين في تصورهم أن هذه التقوى العدوانية تنتمي إلى العالم القديم. لقد كانت أشكالاً دينية حديثة تجديدية جداً ومستعدة لإلقاء قرون من التراث. فبينما رفض الأصوليون الحداثة إلا أنهم كانوا متأثرين بمثل الحداثة وأفكارها، فكان لديهم الكثير كي يتعلموه. مثلت هذه الهجومات المبكرة العصور الذهبية ـ للحقبة الأصولية لكن من الصعب جداً أن تحتفظ حركة تستمد إلهامها من الدين بكمالها عندما تدخل العالم البراغماتي العقلاني التعددي، إلى عالم السياسة الحديث. فقد تصبح ثورة على الطغيان استبدادية، وحملة لإلغاء عمليات الفصل التي تقوم بها الحداثة كي تنجز دولة عدوانية متكاملة قد تصبح شمولية. أي ترجمة للرؤى الأصولية الصوفية أو المسينية أو الأسطورية إلى منطق سياسي، فهذا كان

أمراً شديد الخطورة. في البداية شعر الأصوليون أنهم بعد تعرضهم لعقود من المهانة والظلم سوف يعيدون فتح العالم ثانية أمام الله.

فالثورة الإيرانية كانت الحدث الأول الذي لفت انتباه العالم إلى قدرة الأصولية الكامنة، لكنها لم تكن الحركة الأولى للقيام بمغامرة ناجحة في عالم السياسة. فبعد حرب عيد الغفران ـ كما رأينا ـ كان أنصار كوك في إسرائيل على قناعة أن الشعب اليهودي كان منخرطاً في حرب على قوى الشر. فكانت الحرب تحذيراً، والخلاص على الطريق، لكن إذا كانت الحكومة مصممة على تصعيد السياسات التي سوف تعيق العملية الخلاصية عندئذ ينبغي عليهم أن يقوموا بالمبادرة بأنفسهم. لقد وجدوا حلفاء علمانيين لهم، ويا لدهشتهم ـ الذين كانوا مصممين على التمسك بكل إنش من المناطق المحتلة، لكنهم لم يشاركوهم رأي الحبر كوك. فالذين لم يكونوا يهوداً ملتزمين مثل رئيس هيئة الأركان رافاييل إيتان، أو عالم الفيزياء النووية والقومي المتشدد يوفال نيمان كانوا راغبين بالعمل مع الصهاينة المتدينين لإبقاء المناطق المحتلة تابعة لإسرائيل. وفي شباط 1974 شكلت مجموعة من الأحبار، وعلمانيون شبان من الصقور وصهاينة متدينون آخرون خدموا في جيش الدفاع، وحاربوا حروب إسرائيل، جماعة أسموها غوش أمونيم أي «جماهير المؤمنين».

وبعد انقضاء مدة قصيرة وضعوا معاً ورقة تلخص أهدافهم. لن تصبح غوش حزباً سياسياً ينافس من أجل الحصول على مقاعد في الكنيست، بل جماعة ضغط تعمل من أجل «صحوة كبيرة للشعب اليهودي بغية تطبيق تام للرؤيا الصهيونية، وهم مدركون أن هذه الرؤيا تستمد أصولها من الميراث اليهودي الإسرائيلي، وهدفها هو الخلاص التام لإسرائيل والعالم كله»[1]. فبينما وضع الصهاينة الأوائل الدين جانباً، أكدت غوش على تجذير الحركة في اليهودية. وبينما فسر الأعضاء العلمانيون في غوش كلمة الخلاص بمعنى سياسي فضفاض أكثر، كان النشطاء المتدينون أنصار الحبر كوك مقتنعين أن الخلاص المسيني قد بدأ مسبقاً، وما لم يكن الشعب اليهودي مستوطناً كل أرض إسرائيل، فلن يكون هناك سلام لبقية العالم.

لقد مثلت غوش أمونيم ـ ومنذ البداية ـ تحدياً لإسرائيل العلمانية. لقد أكدت الورقة المقدمة على إخفاق الصهيونية القديمة، مع ذلك كان اليهود منخرطين في صراع ضارٍ من أجل البقاء في أرضهم. «إننا نشهد عملية تراجع وانسحاب عن تحقيق المثل الصهيوني الأعلى، سواء بالكلمة أو الفعل. أربعة عوامل مترابطة مسؤولة عن هذه الكارثة» إجهاد عقلي، وإحباط ناجم عن النزاع المستديم، وفقدان التحدي، وتفضيل

الأهداف الأنانية، وإضعاف الدين اليهودي»[2]. فالصحوة الدينية هي العامل الحاسم، حسب رأي أعضاء غوش المتدينين. لقد اعتقدوا أن الصهيونية التي أعلنت طلاق اليهودية، ليس لها معنى. فبينما سعى أنصار كوك إلى فتح المناطق المحتلة من بين أيدي العرب، كانوا ـ في الوقت ذاته ـ يخوضون حرباً على إسرائيل العلمانية، وكانوا مصممين على استبدال لغة التوراة بالخطاب الاجتماعي القديم والقومي. فبينما سعى صهاينة العمل إلى جعل الحياة اليهودية عادية، وجعل اليهود «مثل الشعوب الأخرى»، شددت غوش أمونيم على «فرادة» شعب إسرائيل[3]، لأن اليهود وقد اختارهم الله، لذلك بالأساس كانوا مختلفين عن جميع الأمم الأخرى، بالتالي لا تلزمهم القوانين نفسها. لقد أوضحت التوراة أن اليهود شعب «مقدس»، فإن إسرائيل على حدة في مجال خاص بها[4]. فحيث حاولت صهيونية العمل أن تتبنى النزعة الإنسانية الليبرالية في الغرب الحديث، اعتقدت غوش أمونيم أن اليهودية والثقافة الغربية نقيضان. لذلك ليس هناك سبيل إلى نجاح الصهيونية العلمانية[5]. كانت مهمتهم استبدال الدين بالصهيونية، وتصحيح أخطاء الماضي، وجعل التاريخ في المسار الصحيح من جديد.

لقد أوضحت كارثة حرب عيد الغفران أن العمل لتسريع عملية الخلاص التي كانت تعيقها السياسات الصهيونية العلمانية «الزائفة» أمر أساسي. ومضت سنة على غوش أمونيم حتى تطورت تماماً، فزودت أعضاءها بأسلوب حياة شامل. أسلوب غوش في اللباس، والموسيقى، والديكور، والكتب، واختيار أسماء الأبناء، حتى طريقة خاصة في الكلام[6]. مع السنين خلقت غوش ثقافة مناهضة مكنت أعضاءها من الانسحاب من إسرائيل العلمانية بأسلوب أصولي يلقى التقدير في زمنه. الطريقة التي اتبعها أعضاء غوش في ممارسة تقواهم والتزامهم بالتوراة كانت تنطوي على قدر من العدوانية. ففي السنوات الأولى على قيام الدولة كان العلمانيون الإسرائيليون يسخرون من اليهود التقليديين الذين كانوا يعتمرون قبعات على رؤوسهم، لكن هؤلاء النشطاء الورعين نشطوا استخدام Kipa المحيكة التي أصبحت قطعة لباس للشياكة الدينية الراديكالية[7]. رأت كوادر غوش نفسها أكثر مصداقية سواء في يهوديتها وصهيونيتها من أنصار صهيونية العمل، من خلال ربط أنفسهم بمحاربين مقدسين من العصور القديمة مثل يوشع Joshua وداؤود، والمكابيين، وبأبطال صهاينة مثل هرتزل، وبن غوريون، والرواد الأوائل الممسوسين برؤيا صوفية ما، هؤلاء الذين كانوا ينظر إليهم في عصرهم على أنهم مجانين.

بينما كان أعضاء غوش المتدينيون والعلمانيون منهمكين في تأسيس تنظيمهم، حاولت جماعة من أتباع كوك ـ بمساعدة المستوطن المحنك ليفنجر خلق نواة لمستوطنة

جديدة في مخزن تابع للسكك الحديدية بالقرب من نابلس العربية في الضفة الغربية. هذه المنطقة مقدسة عند اليهود: لأن نابلس أقيمت فوق موقع مدينة شكيم التوراتية المرتبطة بيعقوب ويوشع. كان المستوطنون يحاولون إعادة القداسة إلى الأرض من منظورهم هم، التي كان يدنسها الفلسطينيون. أسموا مستوطنتهم إيلون موريا Moreli اسم توراتي. حاولوا تحويل مستودع سكة الحديد إلى مدرسة لدراسة النصوص المقدسة، كما وافقوا على الانضمام إلى غوش أمونيم. حاولت الحكومة أن تثني المستوطنين، لأن هذه النواة لم تكن قانونية، لكن غوش لم تشعر أنها بحاجة إلى الانصياع لقرارات الأمم المتحدة التي طالبت إسرائيل بالانسحاب من الأراضي المحتلة، لأن اليهود ليسوا ملزمين بقوانين الشعوب الأخرى، بالتالي حظي المستوطنون بدعم لا بأس به في إسرائيل، بينما بدت الحكومة ضعيفة ومترددة حيال ذلك. في نيسان 1975 قاد موشي ليفنجر مسيرة تعدادها عشرون ألف يهودي إلى الضفة الغربية، ومن خيمة في إيلون موريا التي أسماها «غرفة حالة حرب» تفاوض مع وزير الدفاع الإسرائيلي شمعون بيريز، فحدث اشتباك مع جيش الدفاع. وفي نهاية المطاف طار بيريز في مروحية بعد أن اجتمع مع ليفنجر في خيمته، ثم انفجر الحبر ممزقاً قيمصه الأبيض وكأنه في حالة حداد تقليدي. كانت الانتخابات تقترب فخشي بيريز أن يخسر صوت المقترع المتدين لذلك انكفأ. وفي كانون الأول 1975 وافق على إسكان ثلاثين مستوطناً من مستوطني إيلون موريا في معسكر مجاور للجيش، فقام الشبان الفرحون بحمل ليفنجر في موكب النصر على أكتافهم[8]. وهكذا أصبح ليفنجر الرجل النحيل الأصلع، ذو اللحية الكثة، والنظارات السميكة، وبندقية متدلية على كتفه بطلاً يهودياً. كان البعض يرى المستوطن على الدرجة نفسها مع درجة الصدّيق Zaddik ـ أي علامة التوراة والهاسيدي Hasid. لقد نال دعم العلمانيين أيضاً لأنه «يجسد عودة الصهيونية، ومحتفظ بوضوح الإرهابي جيولا كوهين وحنكته. «إنه واقف مثل شمعة في يهودا والسامرة. إنه قائد الثورة الصهيونية»[9].

لقد أعيد تسمية إيلون موريا بـ كيداميم التي شيدت أخيراً خلال موسم احتفال يحتفي بتحرير أورشليم على يد المكابيين من بين يدي السلوقيين عام 164 للميلاد، وبإعادة تكريس الهيكل. ففي ميثولوجيا غوش أمونيم أصبحت النواة فتحاً إلهياً وانتصاراً لله، لقد كانت لحظة تكوينية: بدا أن المد قد عاد، وأجبرت الصهيونية العلمانية على الاستسلام للإرادة الإلهية. لقد أعاد ليفنجر التاريخ إلى مساره الصحيح.

الحقبة الممتدة بين 1974 و 1977 هي العصر الذهبي لحركة غوش. طاف أعضاؤها

في إسرائيل لإلقاء المحاضرات، ورشحوا الشبان والفتيان سواء العلمانيين أو المتدينين، الذين كانوا على استعداد للاستيطان في المناطق المحتلة. وافتتحت غوش فروعاً لها في إسرائيل كلها، وقام كادرها بوضع مخطط كامل لاستيطان كامل الضفة الغربية: الغاية من ذلك استقدام مئات الآلاف من اليهود إلى المنطقة، واستعمار جميع المواقع الاستراتيجية المحصنة. كما استُشير الخبراء في جغرافيا المنطقة، والديموغرافيا، وشؤون الاستيطان. وشُكلت هيئات إدارية من أجل التخطيط والدعاية، إحداها Mate Mirtzal التي تولت تنظيم عمليات الاستيطان[10]. كان ليفنجر على رأس المستوطنين يقود شاحناتهم الضخمة إلى سفح تل غير مأهول في الضفة الغربية تحت جنح الظلام. وعندما كان يأتي الجيش لطردهم كانت أحزاب اليمين في الكنيست تتهم حكومة العمل بالسلوك نفسه الذي سلكه البريطانيون في مرحلة ما قبل قيام الدولة. لقد كانت خطة ذكية جعلت الحكومة الإسرائيلية تقوم بدور الظالم، وبدا أن مستوطني غوش يجسدون ماضي إسرائيل الملحمي.

تمكنت غوش من إقامة ثلاث مستوطنات خلال هذه السنوات. فرئيس الوزراء اسحاق رابين كان متلهفاً للصلح مع مصر وسوريا، وكان مستعداً للقيام بالتنازل عن جزء يسير من المناطق المحتلة، مع ذلك استمر في مقاومة ضغط كل من غوش واليمين. لكن غوش تابعت حملتها الدعائية، فنظمت استعراضات ضخمة ونزهات عبر الضفة الغربية. وفي عام 1975 حملت حشود لفائف التوراة عبر المناطق المحتلة وهم ينشدون ويرقصون ويصفقون، من بينهم علمانيون وصهاينة متدينون أيضاً. وفي عيد الاستقلال 976 قام نحو عشرون ألف مسلح يهودي برحلة في الضفة الغربية، وتنقلوا في السامرة من منطقة إلى أخرى[11]. كانت هذه النزهات المسلحة والتظاهرات تتزامن مع كل تأسيس لمستوطنة جديدة أو مع كل احتلال غير شرعي لمنطقة. شجعت هذه الأعمال بعض الإسرائيليين على اعتبار المناطق المحتلة مناطق يهودية أساساً، وساعدت في تحطيم التابو ضد الاستيطان في أرض محتلة.

كانت غوش براغماتية، وذكية وذرائعية. لقد جذبت إلى صفوفها ملحدين وعلمانيين، لكن أعضاءها المتشددين رأوا فيها حركة دينية أساساً، وورثوا من الحبرين كوك وابنه تقوى قبالية. فإقامة مستوطنة على ما عدّته غوش أرضاً يهودية إنما كان يوسع المملكة المقدسة، ويدفع حدود «الجانب الآخر» إلى الوراء. فإقامة مستوطنة كانت بمثابة ما يسميه المسيحيون السر المقدس، رمزاً خارجياً لنعمة خفية جعلت الإلهي حاضراً في العالم الدنيوي بطريقة جديدة وأكثر فاعلية. لقد كانت ما أسماه اسحاق لوريا Tikkun

ـ فعل استعادة سوف يحول العالم والكون ذات يوم. فالنزهات والمسيرات والمناوشات مع الجيش، والاحتلال غير الشرعي كل هذه كانت شكلاً من طقس جلب لهم معنى النشوة والتحرر. فبعد سنوات من الإحساس بالدونية أمام الرواد العلمانيين و Haredim المطلعين، شعر أتباع كوك فجأة أنهم كانوا في مركز الأشياء، وعلى خط المواجهة لحرب كونية. فعن طريق تسريع قدوم الخلاص شعروا أنهم على انسجام مع الإيقاعات الأساسية للكون. لقد أشار المراقبون أنهم عندما كانوا يصلون كانوا يتمايلون إلى الخلف والأمام وعيونهم مغلقة تماماً، ووجوههم مائلة، ومتألمة، ويولولون بصوت عالٍ. هذه كلها كانت علائم ما أسماه القباليون Kawwanah ـ أي محاولة تركيز شديد أثناء تأدية إحدى الوصايا التي تمكن اليهودي أن يرى فيها الشكل الرمزي، ومغزى الشعيرة الجوهري[12]. هذا العمل Kawwanah لا يجلب العابد أقرب إلى الله فقط بل يساعده أن يصحح عدم التوازن الذي يفصل العالم الدنيوي عن الإلهي. أما نشطاء غوش فإنهم لم يخبروا هذه النشوة فقط عندما كانوا يصلون، لكنهم كانوا يرون نشاطاتهم السياسية في الضوء ذاته. لقد كان منظر الحبر كوك وهو يعظ ويبكي أمام حشد غفير أثناء تدشين مستوطنة جديدة مصدر إلهام. كذلك كانت هي الحال عندما كان المحتلون يلفون أنفسهم بأردية الصلاة ويصرخون، ويتعلقون وأصابعهم مدماة بالأرض المقدسة، بينما كان الجيش يفرقهم عن تل بالقرب من رام الله[13]. لم تكن هذه اللحظات سياسية فحسب، إذ كان النشطاء يعتقدون أنهم كانوا ينظرون من خلال القوقعة الأرضية للأحداث إلى الدراما الإلهية في لب الوجود.

وهكذا فقد أصبحت السياسة فعل عبادة، فقبل أن يحضر اليهودي إلى الصلاة في الكنيس فإنه يستحم طقسياً. وبالطريقة ذاتها، أعلن أحبار غوش «قبل أن نغوص في بالوعة السياسة علينا أن نطهر أنفسنا طقسياً، تماماً كما هي الحال عندما ننقب في أسرار التوراة»[14]. هذه ملاحظة كاشفة لأنها تبين الازدواجية في قلب التقوى في حركة غوش. فكما أشار الحبر كوك الأب منذ زمن بعيد، السياسة مقدسة مثل التوراة، لكن السياسة أيضاً بالوعة. فمنذ عام 1967 شعر أنصار كوك بصدمة الأحداث التاريخية «كانبثاق النور»، صورة مفضلة لدى كوك الأب، لكنهم كانوا مدركين لقتامة الإخفاق السياسي، وللتراجعات والعوائق. لقد استُقبلت الانتصارات الإسرائيلية على أنها معجزات، لكن تحقيقها قد تم بتكنولوجيا حديثة، وخبرة عسكرية. كان أتباع كوك مدركين ـ بكل دقة ـ لما هو ديني، ولما هو مقدس. وكان توقهم إلىالإلهي متوازناً عن طريق تجربة عدم الشفافية Opacity، وجموح الواقع الدنيوي. وهذا هو منبع التطرف والعذاب في صلاتهم ونشاطهم. كانت مهمتهم هي جعل كل العالم الحياتي ـ حتى

تلك الجوانب الأكثر دنساً وتفاهة ومشاكسة تحت مظلة المقدس. لكن حيث وجدت الهاسيدية البهجة وإضاءة جديدة في هذه المهمة، كانت نشوة غوش - في أغلب الأحيان - مشبعة بالسخط والحقد. إنهم رجال ونساء من العصر الحديث. فالإلهي أكثر بعداً، وتجاوز الواقع الملح والضاغط على عالم الدنيوي أمر مجهد جداً. هذا العالم الذي يعتقد كثيرون أنه هو كل ما هو موجود. لقد تغلب نشطاء غوش على شعورهم بالاستلاب في دولة إسرائيل العلمانية عن طريق اغتصاب الأرض من العرب الغرباء. لقد أراحوا عقولهم عن طريق اقتلاع أنفسهم والمضي إلى ما وراء إسرائيل، وباستعمار الأرض المفقودة منذ أمد طويل. كانت العودة إلى أرض إسرائيل محاولة لاستعادة قيمة، وحالة عقلية أكثر أهمية من الحاضر المربك.

هناك صعوبات جلية في روحانية الحقد وإعادة الفتح هذه. ففي عام 1977 - ولأول مرة في تاريخ إسرائيل - هُزم حزب العمل في الانتخابات العامة، فتسلم حزب الليكود السلطة، الحزب اليميني المتطرف بزعامة مناحيم بيغن. لقد دافع بيغن عن دولة يهودية تقام على كلا جانبي نهر الأردن، فكان انتخابه عملاً آخر قام به الله، وكان هذا جلياً لمدة قصيرة عندما زار بيغن الحبر كوك مير ميركاز هاراف، وركع عند قدميه: «شعرت أن قلبي كان ينفجر داخلي». وعن هذا المشهد قال دانييل بن سيمون الذي كان حاضراً يشهد هذا «المشهد السريالي»، «أي برهان عملي أعظم، أن تصبح أوهام كوك وخيالاته واقعاً»[15]. كان بيغن شديد الإعجاب بـ ليفنجر، فأسمى حركة غوش «أبناء أعزاء جداً»، وعندما كان يعرض سياساته الصقرية كان يستخدم رموزاً توراتية.

بدأت حكومة الليكود بناء مستوطنات ضخمة في الأراضي المحتلة، وأعلن أرييل شارون - الزعيم الجديد لحركة أراضي إسرائيل - عن نواياه بتوطين مليون يهودي في الضفة الغربية خلال عشرين سنة. وبحلول منتصف عام 1981 أنفقت الليكود /400/ مليون دولار في بناء عشرين مستوطنة تستوعب /18.500/ مستوطن وبحلول شهر آب عام 1984 كانت هناك /113/ مستوطنة رسمية حكومية في أرجاء الضفة الغربية تضم /46/ ألف مستوطن يهودي مسلح، فأخاف ذلك العرب فلجأ بعضهم إلى العنف[16]. كانت هذه هي البيئة السياسية المثالية لغوش أمونيم التي تلقت دعماً حكومياً كبيراً. وفي عام 1978 جعل رفائيل إيتان كل مستوطنة مسؤولة عن الأمن في منطقتها، وسُرِّح مئات المستوطنين من الجيش النظامي لحماية تجمعاتهم ولمراقبة الطرق والحقول، بعد أن زُودوا بكمية كبيرة من السلاح المتطور والمعدات العسكرية. في آذار 1979 أسست الحكومة خمسة مجالس إقليمية على الضفة الغربية لها سلطة فرض الضرائب، وتقديم الخدمات، وتشغيل العمال. كان لأعضاء غوش أدوار رئيسية فيها مع أنهم لم يشكلوا سوى 20٪

من مستوطني الضفة الغربية[17]. لقد أصبحوا موظفين حكوميين، لكن سنوات المواجهة التي خاضتها حركتهم مع الحكومة جعلت أعضاءها غير مطمئنين للحكومة مهما كانت ودودة تجاههم. وبعد انتصار الليكود أُسّست منظمة أرمانا أي «العهد» كي ينظموا ويوحدوا أنشطتهم الاستيطانية. كانت غوش محقة في شكها، لأن شهر العسل مع الليكود كان قصيراً. ففي 20 تشرين الثاني 1977 قام السادات برحلته التاريخية إلى أورشليم ليبدأ عملية السلام، وفي السنة التالية وقع مناحيم بيغن اتفاقية كامب ديفيد مع السادات. أعادت إسرائيل شبه جزيرة سيناء إلى مصر مقابل اعترافها بدولة إسرائيل وضمان الأمن على طول حدودها مع إسرائيل. كانت الاتفاقيات تأمل بـ «إطار من أجل السلام»، وبمفاوضات مستقبلية بين إسرائيل ومصر والأردن، وممثلي الشعب الفلسطيني حول مستقبل الضفة الغربية وقطاع غزة. كانت اتفاقية كامب ديفيد براغماتية استعادت مصر سيناء بموجبها وربحت إسرائيل قدراً من السلام. فسيناء لم تكن أرضاً مقدسة ضمن حدود الأرض الموعودة الموصوفة في التوراة. كان بيغن صلباً دائماً بحيث أنه لم يقبل إعادة الضفة الغربية إلى العرب، وكان واثقاً أيضاً أن إطار محادثات السلام لن تحدث أبداً لأن ما من دولة عربية ستوافق عليه. ففي يوم توقيع المعاهدة أعلن بيغن أن الحكومة سوف تقيم عشرين مستوطنة جديدة في الضفة الغربية.

كل هذا لم يهدِّئ الصهاينة المتدينين أو غوش أمونيم، أو اليمين الإسرائيلي عموماً. ففي 8 تشرين الثاني 1979 أُسّس حزب النهضة الجديد تحيا Tehiya الذي نال مباركة الحبر كوك من أجل التصدي لكامب ديفيد ولمنع المزيد من التنازل عن الأراضي. لقد عمل المتدينون والراديكاليون العلمانيون معاً في هذا الحزب السياسي. وفي عام 1981 أسس أتباع كوك وحاييم دوركمان ـ العضو السابق في العنبر المتألق ـ حزب التراث موراشا للضغط من أجل المزيد من الاستيطان في الضفة الغربية. لم تر غوش في كامب ديفيد اتفاق سلام. لقد أوضحوا العلاقة المعرفية بين كلمة السلام «شالوم» وكلمة (Shlemut) أي «الكمال». فالسلام الحقيقي يعني سيادة على الأرض والحفاظ على كل أرض إسرائيل، وليس هناك مجال للمساومة. وكما شرح الحبر في حركة غوش اليعازار والدمان Waldman أن إسرائيل كانت منخرطة في معركة ضد الشر، وعليها يتوقف مصير العالم كله: «الخلاص، ليس فقط خلاص إسرائيل، بل خلاص العالم كله. لكن خلاص العالم يتوقف على خلاص إسرائيل. من هنا نستمد تأثيرنا الثقافي والروحي والأخلاقي على العالم كله. فالبركة سوف تأتي إلى البشرية كلها من شعب إسرائيل الذي يعيش في كامل أرضه»[18]. لكن بدا من المحال تطبيق هذا الأمر الأسطوري في عالم يسير وفق مسارات علمانية براغماتية. ومهما كانت بلاغة بيغن التوراتية أو

الصقرية، لم يكن ينوي السماح للأسطوري أن يتدخل في سياسة اللوغوس العملي. فالكفاءة والفاعلية كانتا كلمتي السر في الروح الحديثة، منذ البداية. كان يجب مواءمة المبادئ المطلقة مع الاعتبارات السياسية العملية. كان على بيغن أن يبقي على الود مع الولايات المتحدة التي كانت تريد عملية السلام.

سيكون هذا دائماً إحدى المشكلات الرئيسية عند الأصوليين الذين حاولوا أن يحاربوا من أجل الله في عالم السياسة الحديث. حققت غوش بعض المكاسب خلال هذه السنوات. ففي عام 1978 أسس شلومو أفنيري، وميركاز هاراف «تاج الكهنة» في الحي المسلم في القدس الشرقية. كانت هذه المدرسة الدينية تطل على جبل الهيكل الذي تشغله الآن قبة الصخرة، أقدس ثالث مكان في العالم الإسلامي. هدف هذه المدرسة هو دراسة النصوص المتعلقة بمعتقد الكهنوت والأضاحي في الهيكل التوراتي استعداداً لقدوم المسيح المنتظر وإعادة بناء الهيكل في موقعه القديم. فطالما أن بناء هيكل يهودي يعني تدمير المزار المسلم كان تأسيس هذه المدرسة بحد ذاته عملاً استفزازياً. لكن ألِرت كوهانيم قدم مشروع مستوطنة في مدينة القدس القديمة التي ضمتها إسرائيل متحدية المجتمع الدولي عام 1967. بدأت يشيفا شراء ممتلكات عربية سراً في الحي المسلم كي تعيد بناء كنيس قديم فيه كي تؤسس حضوراً يهودياً قوياً في القدس العربية[19]. والمكسب الثاني تحقق عندما تحدّت غوش إجراء من المحكمة العليا الإسرائيلية تطالبها بإزالة مستوطنتهم الجديدة في إيلون موريا جنوب شرق نابلس. هددت غوش بحرب أهلية، وإضراب عن الطعام، وفي نهاية المطاف في كانون الثاني عام 1980 شكلت الوزارة لجنة خاصة لإيجاد الوسائل لحماية المستوطنات القائمة، وخلق فرص جديدة ضمن القيود المفروضة من قبل المحكمة العليا. وفي 15 أيار أعلنت الحكومة خطة مدتها خمس سنوات لإقامة 59 مستوطنة جديدة في الضفة الغربية[20].

لكن على الرغم من هذه النجاحات كانت أيام مجد غوش أمونيم قد انتهت. فالسلام الجديد قد حظي بشعبية بين عامة الإسرائيليين، ففي عام 1982 تعرضت غوش لهزيمة نكراء، عندما استجابت إسرائيل لاتفاقيات كامب ديفيد وأخلت مستوطنة ياميت (Yamit)، بلدة علمانية بنتها حكومة العمل على شواطئ سيناء. فأعلن ليفنجر أن الصهيونية قد أصيبت بـ «فيروس السلام»[21]. فقاد آلافاً من مستوطني الضفة الغربية إلى ياميت، وخيموا في منازل مهجورة، فكان الجيش الإسرائيلي مضطراً لإخلائهم بالقوة. لقد كانت خطوة يائسة. ذكّر ليفنجر المستوطنين بالحروب اليهودية ضد روما (66 ـ 72 للميلاد) التي انتحر خلالها /960/ رجلاً وامرأة وطفلاً في قلعة مسعدة، ولم يستسلموا للجيش الروماني. استشار أحبار غوش حبرين بارزين في إسرائيل فأفتيا ضد

الشهادة[22]. عندما وصل جيش الدفاع لإخراج المستوطنين لم يسفك دماً يهودياً، لكن غوش كانت مستعدة لخوض مكاشفة، فبدت إسرائيل المتدينة والعلمانية تقف على جبهتين متناقضتين في ساحة معركة.

استراتيجياً، ربما كان الموقف الأخير في ياميت غير مدرك لإنكار حقيقة مرعبة، إذ لم تحدث الصحوة الكبرى التي توقعها أتباع كوك بكل ثقة، وفي نهاية المطاف، ربما أن الخلاص لم يكن وشيكاً. كيف يمكن اعتبار دولة تقدم تنازلات كبيرة كهذه أن تكون مقدسة؟ كان أعضاء غوش المتدينون يمرون بحالة «اليأس الكبير» بالأمل الخلاصي الذي أدى إلى مزيد من إجراءات يائسة. فعلى الرغم من كل جهودهم لم تستطع غوش أن تجعل سياسة الله «تعمل» في عالم الواقع. بعد وقت قصير من الانسحاب من سيناء توفي الحبر كوك، فموته زاد الإحساس بالتخلي عنهم. لم تبرز شخصية خليفة لكوك فانشقت الحركة. أوصى البعض بالصبر، والصلاة، وبالتركيز على التعليم، وعلى إحياء الروح الحقيقية لإسرائيل، بينما آخرون كانوا مستعدين للعنف.

لم يكن بيغن هو الوحيد في مواجهة معارضة دينية لكامب ديفيد، فأنور السادات واجه المعارضة الإسلامية في مصر. لقد جعلت مبادرة السلام السادات محبوباً ويلقى الاعجاب في الغرب، لكن المصريين شعروا أنهم على النقيض من رئيسهم. فعلى الرغم من نكسة حزيران كان ناصر محبوباً جداً وسط عامة الناس. لكن السادات لم يحظ بالمحبة نفسها. كان الناس يرونه خفيف الوزن سياسياً، ولدى تسلمه السلطة عام 1971 كان عليه أن يهزم انقلاباً أعد ضده في القصر. النجاح الكبير لحرب الغفران عام 1973 قد فعل الكثير كي يمنح الشرعية للسادات[23]. فبعد أن أثبت نفسه في ساح المعركة، واستعاد الثقة العربية، كان قادراً أن يأخذ شعبه في عملية سلام ـ ساعدت مصر على ترميم علاقاتها مع الغرب.

بعد هزيمة 1967 تراجع ناصر لحد ما عن الاشتراكية، وبدأ بإعادة العلاقات الودية مع الولايات التحدة. كما اعترف أيضاً بالمزاج الديني الجديد في الشرق الأوسط، مع العلم أن الإخوان بقوا في السجن، إلا أنه بدأ يستشهد في خطاباته بمراجع إسلامية من جديد. هذان الميلان أصبحا أكثر وضوحاً في عهد السادات. ففي عام 1972 طرد /1500/ مستشار سوفييتي استقدمهم ناصر، وبعد حرب تشرين أعلن سياسة جديدة المراد منها جلب مصر إلى السوق العالمي الرأسمالي، أسمى هذه المبادرة الاقتصادية «الانفتاح»[24]. لم يكن السادات رجل اقتصاد بأي حال، وكانت مشكلات مصر المالية ـ مثل كعب أخيل ـ تتفاقم بسياسة الانفتاح.

لقد فتحت مصر على مصراعيها أمام السيولة الأجنبية، والمستوردات الأجنبية التي بدأت تتدفق إلى مصر. لقد جرى تودد إلى مستثمرين غربيين بصفقات تعطيهم امتيازات ضريبية خاصة، وأصبحت مصر فعلياً أكثر قرباً من الولايات المتحدة. أفاد الانفتاح نسبة ضئيلة من البورجوازية الصاعدة، فجنت مبالغ طائلة، بينما كانت أغلبية الشعب تعاني.، لم تستطع الأعمال المصرية مجاراة المنافسة الأجنبية، وساد الفساد، ونزعة استهلاكية هائلة عند النخبة أثارت سخطاً وقرفاً هائلين. لقد شعر الشباب - خاصة - أنهم مستلبون. فنسبة 4٪ فقط من الشباب كانت تتوقع الحصول على عمل لائق، أما الباقون فكان عليهم العيش على رواتب القطاع العام المتواضعة، وكانوا مجبرين على دعمه بالعمل الإضافي: سائق تاكسي، سمكري أو كهربائي. أما السكن اللائق فكان باهظاً جداً بل، من المتعذر الحصول عليه. كان على الشاب والفتاة الانتظار لسنوات قبل أن يتمكنا من الزواج، وتأسيس منزل معاً. كانت الهجرة هي الأمل الوحيد الذي يراود الشباب، أُجبر مئات الألوف من المصريين على مغادرة الوطن ولمدةٍ طويلة بحثاً عن عمل في الدول النفطية الغنية حيث يحصلون على رواتب جيدة، ويرسلون مالاً إلى أسرهم، وأن يدخروا للمستقبل. لقد انضم الفلاحون إلى موجة الخروج هذه إلى دول الخليج، فلم يكونوا يعودون حتى يتوفر لديهم ما يكفي لبناء منزل أو شراء جرار زراعي[55]. جعلت سياسة الانفتاح السادات غالياً على قلب الغرب، بينما معظم المصريين لم يكن بوسعهم العيش في بلادهم، بل أُجبروا على الخروج إلى الشتات.

بدأ كثير من المصريين يرون مصر غريبة ومُغرّبة في الوقت الذي كان العمل الأمريكي والثقافة الأمريكية يضربان جذورهما فيها، وكان السادات يصبح غريباً عن شعبه. كان السادات وزوجته يعيشان حياة باذخة على النمط الغربي، كانا يستمتعان بالاحتفالات الأجنبية ونجوم السينما، وعُرف عنهما شربهما للكحول، وعاشا في استراحات فخمة كثيرة شيدت بملايين الدولارات، وبعيدة معزولة عن مشقات الحياة التي يتحملها معظم السكان. هذه الصورة كانت نقيضاً لصورة السادات الدينية المرسومة بدقة. فالحاكم المسلم الصالح - في التراث السني - يجب ألا يفصل نفسه عن شعبه، بل يجب أن يعيش حياة بسيطة أقرب إلى التقشف، وأن يضمن توزيعاً عادلاً للثروة في المجتمع[26]. لقد لقب نفسه «الرئيس المؤمن» كي يتلاءم مع المزاج الديني الجديد في البلاد، وشجع الصحافة أن تصوره في المساجد وعلى جبهته «علامة رمادية» كدلالة على تأدية الصلاة خمس مرات يومياً. كان السادات - دون أن يدري يدعو المسلمين إلى إقامة مقارنة غير متملقة بين سلوكه الفعلي وبين السلوك المثالي.

ظاهرياً كان السادات جيداً في موقفه حيال الدين. كان بحاجة لخلق هوية جديدة لنظامه المختلف عن نظام ناصر. فمنذ محمد علي حاول المصريون تكراراً دخول العالم الحديث، لكنهم لا يجدون فيه مكاناً مناسباً لهم. لقد قلدوا الغرب، وتبنوا سياسات وأيديولوجيات غربية، وحاربوا من أجل الاستقلال، وحاولوا إصلاح ثقافتهم وفق الخطوط الأوروبية، لكن لم يكلل النجاح أياً من هذه المحاولات، فشعر مصريون كثيرون أن الوقت قد حان كي «يعودوا إلى أنفسهم» ويخلقوا هوية إسلامية متميزة لكن حديثة، مثل الإيرانيين. كان السادات سعيداً أن يُرسمل على هذا الوضع. كان يحاول جعل الإسلام ديناً مدنياً على النمط الغربي خاضعاً للدولة. وبينما اضطهد ناصر الجماعات الإسلامية، بدا السادات محررهم. فبين عام 1971 و 1975 أطلق - بالتدريج - سراح الأخوان المسلمين الذين كانوا يذوون في السجون والمعتقلات. لقد أرخى قوانين ناصر الصارمة لضبط الجماعات الدينية، وسمح لهم بالاجتماع والوعظ والنشر. لم يسمح للإخوان بإعادة تنظيم أنفسهم كجماعة سياسية فاعلة، لكن كان بوسع الإخوان الوعظ وتأسيس مجلتهم «الدعوة». بنى المزيد من المساجد، وزادت ساعات البث الإسلامي. كما تودد السادات إلى الجماعات الطلابية الإسلامية، وشجعهم على انتزاع إدارة سكن الطلبة من أيدي الاشتراكيين والناصريين. لقد حاول ناصر قمع الدين، فوجد السادات أن هذه السياسة القهرية تولد رد فعل معاكساً. كما أدت إلى تصاعد نزعة تدين متطرفة صعدها سيد قطب. أما السادات فكان يحاول أن يضم الدين ويستخدمه لتحقيق غاياته الشخصية، وسيتضح أن هذا كان سوء تقدير مأساوي.

بدت سياسة السادات ناجحة، في البداية. فالأخوان - على سبيل المثال - قد تعلموا الدرس. فالجيل الأكبر سناً من القادة الذين أطلق سراحهم كانوا مصممين على التخلي عن قطب والجهاز السري، كي يعودوا إلى سياسات حسن البنا الإصلاحية غير العنيفة. أراد الإخوان دولة يحكمها الشرع الإسلامي، لكن بلوغ هذا الهدف يتطلب مدة طويلة، وعبر السبل السلمية والقانونية[27]. فمع أن الإخوان قالوا إنهم يعودون إلى روح الجماعة الأولى، إلا أن تنظيمهم - هذا - كان مختلفاً جداً. فبينما توجه البنا إلى الطبقات العاملة والوسطى، نجد ما أسماه الدارسون «الإخوان - الجدد» قد جذبت أفراد البورجوازية إلى صفوفهم، التي استفادت من سياسة الانفتاح في عهد السادات، كانت أحوالهم مزدهرة، وعلى استعداد للتعاون مع النظام. لم تتوجه هذه الأخوة الجديدة إلى الأغلبية التي كانت تشعر باستلاب متزايد في مصر السادات، وعانت من حرمان مضنٍ. ففي غياب أي شكل آخر للمعارضة، سعى ناقمون كثيرون إلى بديل إسلامي أكثر تطرفاً.

لكن سياسات السادات سرعان ما أغضبت الأخوة الجديدة. فمجلتهم «الدعوة» التي بلغ توزيعها /78/ ألف عدد شهرياً كانت تنشر الأخبار عن «أعداء» الإسلام الأربعة: المسيحية الغربية، التي تسميها الصليبية، والشيوعية والعلمانية ممثلة بأتاتورك والصهيونية. فاليهودية ـ على الأخص ـ هي الرجس المطلق مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالأعداء الثلاثة الآخرين. وكانت مقالات الدعوة تستشهد بآيات قرآنية موضوعها اليهود الذين تمردوا على النبي في المدينة، وتتجاهل تلك الآيات التي تتحدث عن الدين اليهودي إيجابياً[29]. النزعة المعادية للسامية في مجلة الدعوة تعود ـ كما زعمت ـ إلى النبي، لكنها ـ في حقيقة الأمر ـ بدعة إسلامية حديثة اعتمدت كثيراً على بروتوكولات حكماء صهيون بدلاً من أن تعتمد على مصادر إسلامية. لذلك كان من المحال أن تبقى الأخوة الجديدة مخلصة للسادات بعد كامب ديفيد. فطوال عام 1978 تساءلت الدعوة عن شرعية النظام. لقد ظهرت صورة على غلاف عدد أيار 1981 لقبة الصخرة محاطة بسلاسل ومقفلة بقفل عليه نجمة داؤود[30].

في فترة زيارة السادات التاريخية للقدس ظهرت جماعة مسلحة أكثر تطرفاً إلى الوجود، وكان قادتها يحاكمون لمقتل محمد الذهبي، علامة دين معروف، ووزير سابق في الحكومة. صدم المصريون لدى سماع أن هؤلاء المسلمين الشبان يعلنون أن الإسلام في حالة انحسار منذ عهد الخلفاء الراشدين، وأن كل التطورات الإسلامية وثنية، وأن مصر كلها ـ والرئيس ضمناً والمؤسسة الدينية تنتمي إلى الجاهلية. أعلنت هذه الجماعة أنه يجب نسف هذا المجتمع الجاهلي وبناء مجتمع مسلم حقاً عماده القرآن والسنة. لقد اختار الله شكري مصطفى ـ مؤسس هذه الجماعة ـ لخلق شرع جديد وإعادة التاريخ الإسلامي إلى السبيل القويم[31].

كان نظام ناصر قد اعتقل شكري عام 1965. عندما كان عمره /23/ سنة بتهمة توزيع منشورات الإخوان المسلمين[32]. أمضى ست سنوات في معتقلات ناصر، قرأ خلالها المودودي، وسيد قطب، فشدته أفكارهما، مثله في ذلك مثل الكثيرين من الإخوان. مارس المسلمون الأكثر تطرفاً فعلاً سياسياً أثناء وجودهم في السجن، وهذا ما نادى به قطب. لقد انسحبوا عن النزلاء الآخرين، وعن الإخوان الأكثر اعتدالاً، وأعلنوا أن هؤلاء كانوا جاهليين، وقرر بعضهم إبقاء آراءهم سرية. لقد اعتقد قطب أن مدة طويلة ستنقضي قبل أن تكون طلائعه مستعدة للبدء بالجهاد ضد المجتمع الجاهلي. أولاً يجب عليهم المرور عبر البرنامج المحمدي الرباعي المراحل، وأن يعدوا أنفسهم روحياً. اتفق بعض المتطرفين الشبان في السجون أنهم في حالة «ضعف» وليسوا في موقع

يمكنهم من تحدي النظام الشرير. أما في الوقت الراهن فسيعيشون حياة عادية في الجاهلية حتى يحين الوقت. كان شكري ينتمي إلى الجماعة المتحمسة التي دعت إلى «فصل تام»، كل من لا ينضم إلى هذه الجماعة هو كافر، والمؤمنون الصادقون لا علاقة لهم به. رفض هؤلاء التحدث إلى إخوانهم السجناء وكثيراً ما حصلت اشتباكات بالأيدي مع زملائهم الأخوان الآخرين[33].

عندما أطلقت الحكومة سراح شكري من سجن أبو زعبل في 16 تشرين الأول عام 1971 أسس جماعة جديدة أسماها «الجماعة المسلمة»، كان أعضاؤها مقتنعين أنهم كانوا طلائع قطب، ونذروا أنفسهم لإنجاز برنامجه، فما كان منهم إلا الانسحاب من التيار الرئيسي في المجتمع كي يعدوا أنفسهم للجهاد. فبما أن المجتمع المصري كله كان فاسداً، رفضوا التعبد في المساجد، وأعلنوا مرسوم التكفير على المؤسستين الدينية والعلمانية على السواء. هاجر بعضهم إلى الصحارى وكهوف الجبال حول أسيوط ـ بلدة شكري ـ وعاش معظمهم في غرف مفروشة في حالة حرمان على أطراف المدن الكبرى، حياة إسلامية حقاً. وما أن حل عام 1970 حتى بلغ أعضاء الجماعة نحو ألفي عضو، مقتنعين أن الله قد اختارهم لبناء أمة نقية على أنقاض الجاهلية الحديثة، لقد كانوا بين يدي الله، لقد قاموا بالمبادرة وعلى الله الباقي. كانت الشرطة تراقبهم عن كثب، لكن ما لبثت أن استبعدتهم لكونهم أشخاصاً بسطاء غريبي الأطوار[34]. فلو أن السادات ومستشاريه اهتموا بهؤلاء الشبان الأصوليين البائسين لرأوا أن هذه الجماعة المسلمة كانت صورة تعكس بكل صدق سياسة الانفتاح، وأنهم يعكسون الجانب السلبي في مصر الحديثة.

ربما كان شكري متطرفاً في تكفيره لكامل المجتمع المصري، لكن تكفيره لم يكن من دون أساس. فمهما كان عدد المساجد التي بناها السادات إلا أنه لم يكن في مصر ما يوحي بإسلامية أمة تتحكم نخبة قليلة بالثروة فيها، بينما تذوي الغالبية العظمى في فقر يدعو إلى اليأس. والهجرة التي قام بها أعضاء الجماعة إلى أفقر المناطق في المدن توضح محنة الكثيرين من الشبان المصريين الذين شعروا أن ليس لهم مكان في مصر، وأنهم قد دُفعوا إلى خارج بلدهم. هذه الجماعات كانت تتلقى دعماً من الشبان الذين أرسلهم شكري إلى دول الخليج. لقد نال كثيرون في الجماعة تعليماً جامعياً، بالرغم من إعلان شكري أن كل تعليم علماني مضيعة للوقت، وأن كل ما يحتاجه المسلمون هو القرآن، كان هذا موقفاً متطرفاً آخر، لكنه ينطوي على بعض الحقيقة. فالتعليم الذي كان يتلقاه معظم المصريين خلال السبعينات لم يكن بذي فائدة لهم. فطرائق التعليم لم تكن

كافية، ولم تكن الشهادة الجامعية لتشكل ضمانة لحصول الخريج على عمل لائق، فخادمة في منزل عائلة أجنبية كانت تكسب أكثر من أستاذ في الجامعة[35].

فطالما احتفظت الجماعة بنظرة جانبية كان النظام يتركها وشأنها. لكن ما لبث أن كسر شكري غطاءه في عام 1977. ففي عام 1976 قاومت بعض الجماعات الإسلامية ـ بعضاً من أفراد الجماعة ـ فهؤلاء ـ حسب شكري ـ كانوا أرفاضاً وأصبحوا مرتدين يستحقون الموت، وقام أنصاره بشن سلسلة غزوات على بعضهم مما أدى إلى اعتقال /14/ فرداً من أعضاء الجماعة. فلجأ شكري إلى الهجوم، فطوال الشهور الستة الأولى من عام 1977 شن حملة لإطلاق سراح رفاقه، فأرسل مقالات إلى الصحف وحاول استخدام الإذاعة والتلفاز، لكن عندما أخفقت هذه الوسائل السلمية، لجأ إلى العنف. ففي 7 تموز اختطف محمد الذهبي الذي ألف كتيباً يشجب فيه الجماعة على أنها هرطوقية. نشر شكري بياناً في ثلاث صحف مصرية في اليوم التالي للخطف، بالإضافة إلى عدة صحف في بلدان إسلامية، وفي نيويورك وباريس ولندن. طالب بإطلاق سراح فوري لأنصاره، وأصر على اعتذار علني عن الضغط السلبي الذي تعرضت له الجماعة في وسائل الإعلام، وطالب بتشكيل لجنة للتحقيق مع النظام والاستخبارات. لم يكن أمام السادات مجال للسماح بأية مناقشة لأساليب بوليسه السري. إن شكري لم يفهم طبيعة الدولة التي تحداها. وعندما اكتشفت جثة الذهبي بعد أيام قلائل كان قد اعتُقل شكري والمئات من أنصاره، وبعد محاكمة عاجلة أعدم شكري مع خمسة من الأعضاء البارزين في تنظيمه. لقد أسمت الصحافة هذه الجماعة «التكفير والهجرة» بسبب أيديولوجيتها الرافضة التي تحمل الإدانة[36]. إنها على شاكلة الكثير من الأيديولوجيات الأصولية، لقد نبعت من تجربة السخط والتهميش، لكن قصة شكري تذكرنا أن إدانة حركة كهذه على أنها مخبولة ليست أمراً صحيحاً دائماً: لقد كان شكري غير متوازن ومخطئاً بشكل مأساوي. لقد خلق ثقافة مناهضة عكست الجانب الأقتم لمصر الحديثة في عهد السادات التي كان الغرب يمتدحها متحمساً. لقد كشفت ما الذي كان يحدث فعلاً لكن بشكل لا يخلو من المبالغة والتشويه، كما عبرت عن الاستلاب الذي كان يشعر به الكثيرون من الشبان المصريين في بلد لم يعودوا يشعرون أنه بلدهم.

لقد كانت أكثر نجاحاً واهتماماً في الوقت الذي كانت تكشف فيه، فالجماعات الإسلامية، واتحادات الطلاب الإسلامية هي التي سيطرت على سكن الطلاب خلال رئاسة السادات. رأت هذه الجماعات نفسها ـ مثل جماعة شكري ـ أنها طلائع السيد قطب على الرغم من أن أعضاءها لم يقوموا بانسحاب عملي من التيار الرئيسي. لقد

حاولوا خلق فضاء إسلامي لأنفسهم في مجتمع بدا غافلاً عن احتياجاتهم. لم تكن الجامعات المصرية مثل أوكسفورد أو هارفارد، أو السوربون. لقد كانت مؤسسات جماهيرية ضخمة لا قلب لها، ومرافق رديئة تدعو للرثاء. ففي الفترة الممتدة بين 1970 و 1977 ازداد عدد الطلاب من /200.000/ طالب ليبلغ 500.000 طالب، مما أدى إلى ازدحام مرعب. طالبان أو ثلاثة يجلسون في مقعد واحد، وكان من المتعذر سماع صوت المحاضر لأن لواقط الصوت كانت معطلة في أغلب الأحيان. عانت الطالبات من هذا الازدحام، فمعظمهن يتحدر من خلفية تقليدية ومن ثمّ كن يرين مزاحمة الشبان أمراً لا ينم عن الحشمة، كما أن الباصات التي تنقل الطلاب إلى الجامعات والسكن الجامعي كانت تعاني أيضاً من هذا الزحام. التعليم كان يستند على الحفظ، وكان النجاح في الامتحانات يتطلب استعادة آلية لما كان يلقيه المحاضرون. وكليات الدراسات الإنسانية والحقوق والعلوم الاجتماعية كانت تعرف باسم «كليات الفضلات». كان معظم الطلاب يتوجهون إلى دراسة الطب أو الصيدلة أو طب الأسنان أو الهندسة، لأن هذه الكليات توفر لهم فرصاً أفضل للحصول على عمل بعد التخرج. لم يتلق الطلاب تدريباً على التفكير بطريقة إبداعية حول مشكلات إنسانية أو حول مشاكل اجتماعية، لقد كانوا مطالبين باستيعاب معلومات بطريقة سلبية ومن دون روح. طريقة إدخالهم إلى الثقافة الحديثة كانت سطحية عليلة، بالتالي فقد احتفظوا بمعتقداتهم وممارساتهم الدينية من دون أن تمس أبداً.

أنتجت الجماعات كتيبات قليلة، لكن المقالة التي نشرها اسماعيل الدين الأريان في مجلة الدعوة تلخص الأفكار الرئيسية لهذه الجماعة: لقد كان سيد قطب ـ وبكل جلاء ـ مصدر إلهام، لقد اعتقدت الجماعة أن الوقت قد حان كي يتخلص المصريون من الأيديولوجيات الغربية والسوفيتية التي سادت في البلاد لمدة طويلة، ينبغي أن يعودوا إلى الإسلام. كانت مصر ماتزال محكومة من قبل الكفار، ولن يكون هناك استقلال حقيقي ما لم تحدث صحوة دينية كبرى[38]. لم تقتصر الجماعة على مناقشة الأفكار بل طبقت الأيديولوجيا الإسلامية بشكل إبداعي وعملي وفقاً لظروفها. ففي عام 1973 بدأ الطلاب بتنظيم معسكرات صيفية في الجامعات الرئيسية[39]. فهنا كانوا يتدارسون القرآن، ويصلون جماعة، ويستمعون إلى الخطب عن الإسلام في عصره الذهبي، وسيرة النبي والخلفاء الراشدين. في النهار كانوا يمارسون الرياضة، ويتلقون دروساً في الدفاع عن النفس. فخلال هذه الأسابيع كان الطلاب يعيشون، ويفكرون، ويلعبون في جو إسلامي كلياً. بمعنى ما لقد كانت هجرة مؤقتة عن التيار الرئيسي في المجتمع إلى عالم يمكنهم من أن يعيشوا القرآن وأن يشعروا بتاثيره على حياتهم، لقد عرفوا الشكل الذي

ستكون عليه الحياة إذا ما طبقت فيه تعاليم القرآن. لقد قدمت هذه المعسكرات لهم طعم المدينة الفاضلة الإسلامية، أي النقيض التام لحياة النظام غير الإسلامية. لقد ناقش الخطباء المتحدثون الإخفاق الذريع لتجربة الحداثة، التي ـ ربما قد أدت عملها بشكل حسن في أوروبا وأمريكا ـ لكنها في مصر كانت في مصلحة الأغنياء.

عندما كان الطلاب يعودون إلى الحياة الجامعية كانوا يحاولون إعادة إنتاج بعض من هذه التجربة التي عاشوها في المعسكرات. لقد خصصوا باصات صغيرة لنقل الطالبات كي يتجنبن المضايقات التي كن يتعرضن لها في وسائط النقل العامة. كما أصروا على فصل الجنسين في أنساق منفصلة في قاعات المحاضرات، ودافعوا عن اللباس الإسلامي للرجال والنساء على السواء. ففي مجتمع تقليدي كانت الأرواب الطويلة الساترة عملية أكثر، لم تكن صيحات الموضة الغربية تحظى بالقبول فيما بينهم، فالكبت الجنسي كان مشكلة رئيسية يعاني منها الشبان المصريون، كما نظمت الجماعات اجتماعات للمراجعة في المساجد حيث يستطيع الطلاب أن يدرسوا بكل هدوء، بعد أن أصبح السكن الجامعي مزدحماً وصاخباً. كانت هذه السياسات فعالة. قد ترتدي الطالبة ملابس تقليدية كي تنضم إلى نسق منفصل في قاعة المحاضرات لكي تتجنب المضايقات في المقام الأول، وفي الوقت ذاته تدرك أن النظام غير حريص على مصلحتها مثلما كان حرص الجماعات. فمن خلال ترك الطالب للسكن الجامعي كي يدرس في المسجد إنما كان يقوم بهجرة صغيرة رمزية، وبدأ يعرف أن الجو الإسلامي كان يعمل لمصلحته[40]. طلاب كثيرون كانوا يتحدرون من خلفيات ريفية وتقليدية، ومجتمع ما قبل حداثي. لقد عرفوا الحداثة غربية عنهم، وغير شخصية، ومربكة لهم. لم يُزودوا بأدوات فكرية أخرى تمكنهم من انتقاد النظام أثناء مسار تعليمهم المتوسط، وكثيرون منهم سوف يجدون أن الإسلام وحده في هذا العالم هو الذي يحمل معنى.

كان المراقبون الغربيون خاصة يشعرون بالإحباط من منظر النساء العائدات إلى الحجاب الذي عدّوه رمزاً للتخلف والبطريركية الإسلامية منذ أيام اللورد كرومر. بينما لم تكن النسوة المسلمات يرينه كذلك، لقد قبلن اللباس الإسلامي طوعياً لأسباب عملية، وكطريقة للتخلص من هوية غريبة عنهن. فقد يكون ارتداء الحجاب والشال، ولباس طويل رمزاً إلى «العودة إلى الذات» التي كان الإسلاميون يحاولون بلوغها بصعوبة كبيرة في حقبة ما بعد الاستعمار. وقبل كل شيء لا يوجد شيء مقدس حول اللباس الغربي. فالرغبة برؤية جميع النساء يرتدين اللباس الغربي كان الإسلاميون يرونها دلالة على أن الغرب معيار على البقية الالتزام به. فعبر السنين أصبحت النساء المحجبات رمزاً لتأكيد الذات الإسلامية ورفضاً للهيمنة الثقافية الغربية. فباختيار المرأة الستر إنما

تتحدى الرموز الجنسية الغربية التي تقضي «كشف كل شيء». فبينما يحاول الغربيون وضع الجسد تحت سيطرة الإرادة البشرية سواء في اللباس الرياضي، والتدريب الرياضي، ويتعلقون بهذه الحياة عن طريق جعل أجسادهم منيعة تجاه سيرورة الزمن والتقدم في السن، نجد أن الجسد الأنثوي المحجب ـ وبشكل مبطن ـ أنه يمتثل للأوامر الإلهية، وموجه لا بما هو عام بل موجه بالتسامي. في الغرب غالباً ما يعرض، بل يتباهى الرجال والنساء بسمرتهم المكلفة، وأجسامهم الصلبة الجميلة كدلالة على الامتياز، نجد أن أجساد المسلمين مستورة تحت طبقات من قماش متماثل جداً، وهذا يؤكد المساواة في النظرة الإسلامية، ومن خلال الرمز ذاته، يؤكدون المثل الأعلى القرآني للمجتمع، بينما تؤكد الحداثة الغربية النزعة الفردية، بالطريقة نفسها التي كانت ترى جماعة شكري مصطفى فيها المرأة المسلمة المحجبة: إنها انتقاد ضمني موجه إلى الجانب الأقتم من الروح الحديثة[41].

فإذا ما قررت امرأة ارتداء اللباس الإسلامي فإن ذلك لا يعني ارتدادها إلى الخضوع الأنثوي القديم الذي كان في مرحلة ما قبل الحداثة. فالإحصاء الذي أجري في مصر عام 1982 قد بيّن أن النساء المحجبات كن عموماً محافظات أكثر من اللواتي كن يفضلن الملابس الغربية، إلا أن نسبة عالية من الإسلاميين كانت تعتنق آراء تقدمية فيما يتعلق بمسألة الرجل والمرأة. 88٪ من المحجبات كن يعتقدن أن تعليم النساء مسألة هامة، وذلك نقيضاً لـ 93٪ من النساء غير المحجبات. 88٪ من المحجبات اعتقدن أن عمل النساء خارج البيت أمر مقبول. و 77٪ ينوين العمل بعد التخرج (مقارنة مع 95٪ و 85٪ من غير المحجبات. لكن الفجوة كانت أكبر في مناطق أخرى: أغلبية المحجبات 53٪ يؤمن بحقوق متساوية مع الرجال فبينما 66٪ من غير المحجبات اعتقدن بمساواة الزوجين. من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن أغلبية المحجبات 67٪، و 52.7 من غير المحجبات اعتقدن أن الشريعة يجب أن تكون هي قانون الأرض[42]. صحيح أن التشريع ـ مثل أي قانون ما قبل حداثي ـ يقلل من مكانة النساء إلى مرتبة ثانوية، لكن كما تشير ليلى أحمد في كتابها /النساء والجنس في الإسلام/ أن هؤلاء النسوة يحاولن العودة إلى «الإسلام الصحيح» مثل الكثيرين من المصلحين المسلمين في الماضي: أي إلى القرآن والسنة بدلاً من العودة إلى فقه الأزهر في القرون الوسطى. إنهن يعتقدن أن الإسلام الصحيح ينادي بالمساواة والعدالة للجميع، لكن ليلى أحمد تقر أن النساء ضعيفات تجاه المؤسسة البطريركية، وتشير إلى أنه عندما يستلم نظام إسلامي السلطة فإن ذلك يؤدي إلى تراجع مكانة النساء[43]. فعندما لا تسير الأمور سيراً حسناً، سيكون من السهل قمع بداية السخط وذلك بإعطاء الذكور مزيداً من السلطة على نسائهم. مع

ذلك مايزال صحيحاً أن اللباس الإسلامي لا يعني دائماً قلباً أنثوياً مستسلماً. فالعلّامة التركية نيلوفرغول تدافع بالقول إن النساء المحجبات هن في أغلب الأحيان محاربات مفوهات، ونلن قدراً جيداً من التعليم[44]. قامت نساء محجبات كثيرات بدور فعال، وبطولي أحياناً - في الهجمة الأصولية الجديدة.

تشير ليلى أحمد أيضاً إلى أن اللباس الإسلامي في مصر ليس عودة إلى الماضي. لم يكن هناك ما هو تقليدي حول الملابس التي تفضلها نساء كثيرات في المدة الممتدة من السبعينات حتى الثمانينات. لقد كانت موضة جديدة مشابهة للموضات الغربية (ماعدا الأكمام والتنورات الطويلة)، بدلاً من الكاب الذي ترتديه جداتهن. بالإمكان عدّه حقاً «منزلاً في منتصف الطريق» أو كلباس موحد للانتقال إلى مجتمع حديث. لقد ازداد عدد النسوة اللواتي بدأن يتلقين تعليماً عالياً في هذه السنوات. فمعظم اللواتي اخترن اللباس الإسلامي في الجامعات كن الأفراد الأوائل من أسرهن اللواتي تجاوزن المرحلة الأساسية في التعليم، وكن يتحدرن في أغلب الأحيان من بيئة ريفية. فكان لباسهن نسخة «حديثة» عن الملابس التي ترتديها النساء في أسرهن. وعندما واجهن الحداثة المزعجة في مدينة كبيرة - في نزعتها الشمولية، نزعة استهلاكية عدوانية، وعدم المساواة، والعنف، والزحام الشديد، كان بالإمكان هزيمتهن بسهولة. لقد كان لباسهن يعلن عن حركيتهن إلى أعلى، وفي الوقت ذاته كان يقدم أيضاً بعضاً من استمرارية مع ما كن يلبسنه من ذي قبل. فالهوية الإسلامية، والمجتمع الذي يتوافق معها قد مكنهن من القيام من عبور شعيرة رضيّة بسهولة أكبر وبسلام أكثر. ففي الماضي - كما رأينا - مكن الدين الناس من العبور من أسلوب حياتي وإيديولوجيا حياتية تقليدية إلى آخر حديث، وقد يكون اللباس الإسلامي لباس الرجال والنساء على السواء - شكلاً آخر من هذه الاستراتيجيات[45].

إن جميع أشكال الانتقال مؤلمة على أية حال. كانت الجماعة الإسلامية في السكن الجامعي في أواخر السبعينات حركة شبابية ساعدت الشباب على التعبير عن إحباطهم وارتباكهم، مع أن ذلك كان يتحول إلى عنف في أغلب الأحيان. كانت الجماعة هي الأقل عدوانية من بين الحركات الإسلامية المصرية خلال السبعينات، لكن بعضاً من القادة ذوي الميول العسكرية كانوا يلجؤون إلى تكتيكات القوة المسلحة في بعض المناسبات من أجل السيطرة على السكن الجامعي. فالأمريكي المهتم بالشؤون العربية باتريك غافني Gaffney درس الجماعة الإسلامية في جامعة المنيا في مصر العليا حيث كان الكيان الطلابي مايزال غيرْ متطور، والكادر الإسلامي مسيطراً لقد ابتدؤوا بتأسيس أماكن خاصة كمناطق إسلامية: هيئة نشرة إخبارية، قسم من الكافتيريا، أو

المناطق الظليلة على المروج. وفي عام 1977 كسب الأصوليون السيطرة على اتحاد الطلاب من خلال استعراض للقوة لردع المنافسين لهم. أحدثوا مسجداً في كلية الآداب على الأرض المشتركة مع كلية التربية حيث كان على الطلاب أن يتجمعوا بين الحصص الدرسية. فاستولى الإسلاميون على المكان، وفرشوا حصر الصلاة ومدوا مكبرات الصوت، واحتل الطلاب الملتحون المكان طوال الوقت يتدارسون القرآن[46].

بالإمكان عدّ هذا التعدي في حيز علماني محاولة فجة لإعادة بناء الإسلام وتطبيقه في عالم ذي ميول غريبة. لقد رفض إسلاميو المنيا قبول التوسع العالمي للحضارة الغربية، وكانوا يحاولون تغيير الخارطة فتحول حيز دنيوي إلى مسجد شكّل تمرّداً على أسلوب حياة علماني كلياً. لقد كان محكوماً على المصريين بعدم القدرة على خلق تاريخ وإرساء مجتمع حديث وفقاً لشروطهم طوال ما يقارب قرناً من الزمن، مثلهم في ذلك مثل شعوب أخرى. أما الآن فكان الأصوليون يجعلون شيئاً ما يحدث، مهما كان ذلك على نطاق صغير. كانوا يحتجون على مركزية وجهة النظر الغربية، ويدفعون بنظريتهم من خارج الهوامش إلى النور من جديد. إن منظمات الطلاب الإسلامية ـ مثل حركات الحقوق المدنية أو الإثنية، ومثل الحركات النسوية، أو البيئوية ـ كانت تناضل من أجل إعادة تأكيد هوية وقيم، وقضايا، كانوا يشعرون أن الحداثة الصناعية قد قمعتها، إنها كانت تؤكد حيوية ما هو محلي وخاص، أكثر من الانسجام مع المجتمع العالمي وما يفرضه الغرب في أشكال حركات ما بعد حداثية أخرى. عملها كان إزالة رمزية للاستعمار، ومحاولة لتفكيك مركزية الغرب، ولتبيان حقيقة أن هناك إمكانيتين متاحتين أمام البشرية. تحرك السادات أقرب إلى الغرب، وعقد السلام مع إسرائيل (التي يراها الإسلاميون الأنا ـ الآخر لأمريكا في الشرق الأوسط) وبالتالي أصبحت القطيعة مع النظام أمراً لا مفر منه. فالطلاب في المنيا أصبحوا أكثر عنفاً. فعبثوا بالكنائس، وهاجموا طلاباً رفضوا ارتداء الزي الإسلامي، وفي شباط 1979 احتلوا بناء البلدية لمدة أسبوع. وعندما أغلقت الشرطة أحد مساجدهم، أقام الطلبة صلاة الجمعة في منتصف الشارع فوق جسر هام، مما أدى إلى توقف حركة السير. ثم استولوا على المدينة الجامعية، وأخذوا ثلاثين طالباً مسيحياً رهائن. وبعد يومين وصلت قوات من الجيش لقمع الانتفاضة[47].

كان السادات قد ساند الجماعة حتى عام 1977، لكن أحداث المنيا غيرت رأيه، في 14 نيسان 1979 زار السادات مصر العليا، وخاطب الطلاب في جامعتي المنيا وأسيوط قائلاً: إن الحكومة لن تتساهل أبداً تجاه هذا الاستغلال للدين. وفي حزيران

حظر نشاط الاتحاد العام لطلاب مصر، وجمدت ممتلكاته. لكن الجماعة كانت متخندقة لدرجة أنها لن تتلاشى. وفي نهاية شهر رمضان أقامت استعراضات ضخمة في المدن المصرية الكبرى. ففي القاهرة اجتمع خمسون ألف مسلم في صلاة خارج قصر عابدين، مذكرين ـ ضمنياً ـ السادات أن عليه أن يحكم وفقاً لشرع الله. ويوسف القرضاوي أحد أعضاء الإخوان المسلمين طار من الخليج كي يخاطب الحشود. لقد ذكّر السادات الذي كان في ذلك الوقت يبذل اهتماماً كبيراً للحفاظ على مومياء رمسيس الثاني:

مصر إسلامية، ليست فرعونية... شبان الجماعة الإسلامية هم الممثلون الحقيقيون لمصر، وليس شارع الهرم، والعروض المسرحية، والأفلام... مصر ليست نساءً عاريات، بل نساء محجبات يلتزمن بالشريعة الإلهية. مصر هي شبان أطلقوا لحاهم... إنها بلد الأزهر[48]. لكن كان للقمع والإكراه أثرهما المعتاد. لقد ضاعف الطلاب الإسلاميون جهودهم كي يحولوا السكن الجامعي إلى قواعد إسلامية، وحدث المزيد من الهجمات على السينما، والمسارح، والمسيحيين، والنساء السافرات. ثم بدؤوا بنشر الكلمة خارج الجامعات. حالة مفتوحة على حرب على النظام وروحه العلمانية. لم يسمح النظام للجماعة أن تعيد تجمعها، فانضم كثيرون من أفرادها إلى خلايا سرية مكرسة إلى جهاد يتبنى العنف.

حدثت هذه الأحداث على خلفية الثورة الإيرانية. تحدث السادات متفاخراً عن الشاه كصديق له، محاولاً التقرب أكثر من الغرب. بينما تباهى المسلحون الإسلاميون في مصر بالتقارير التي تتحدث عن الثوريين الإيرانيين الذين أطاحوا الشاه. كانت الثورة الإيرانية هي مقلب المياه، إلهاماً لآلاف المسلمين في أنحاء العالم، هؤلاء الذين شعروا أن دينهم كان عرضة للهجوم. لقد بيّن انتصار الخميني أن الإسلام ليس مصيره الدمار، بل باستطاعته شن الهجوم على القوى العلمانية القوية، وأن ينتصر عليها. لكن الثورة ملأت الكثيرين في الغرب بالرعب واليأس. لقد بدت لهم وكأنما البربرية انتصرت على التنوير. فبالنسبة لكثير من العلمانيين الملتزمين ستصبح إيران والخميني نموذجاً لكل شيء خاطئ، حتى لكل شر في الدين، لأن الثورة كشفت الحقد الذي كان يحسه إيرانيون كثيرون على الغرب عامة وعلى أمريكا خاصة.

في مطلع السبعينات بدت إيران وكأنها تغلي هادرة. فالمستثمرون الأمريكيون والنخبة الإيرانية على السواء جنوا مبالغ مالية طائلة من الأعمال والصناعات الجديدة التي أوجدتها الثورة البيضاء. فالسفارة الأمريكية التي كانت أكثر شبهاً بمركز للسمسرة

لوضع الأمريكيين الأغنياء على اتصال بالإيرانيين الأغنياء(49). لكن النخبة فقط هي التي استفادت، أصبحت الدولة غنية لكن الشعب أصبح أكثر فقراً. بعد ارتفاع سعر النفط عام 1973 و 1974 حدث تضخم هائل بسبب نقص فرص الاستثمار للجميع إلا للأغنياء جداً. مليون شخص من دون عمل، وأفلس الكثيرون من صغار التجار بسبب تدفق السلع الأجنبية، وبدأت الطبقة الغنية تتأثر بالتضخم في عام 1977. في هذا المناخ من السخط واليأس أخذت منظمتان بارزتان باغتيال الخبراء العسكريين والمستشارين الأمريكيين. وسادت كراهية كبيرة تجاه الغرباء الأمريكان في إيران، هؤلاء الذين بدا أنهم يستغلون الفوضى الكارثية. وخلال هذه السنوات أصبح نظام الشاه أكثر طغياناً وأتوقراطية(50).

تطلع الكثيرون من الإيرانيين الناقمين إلى العلماء الذين استجابوا للكارثة عبر سبل مختلفة. ففي قم عارض آية الله شريعة مداري ـ المجتهد الأكبر ـ أي مواجهة سياسية مع النظام، مع أنه كان متلهفاً لإعادة العمل بدستور عام 1906. أما آية الله طالقاني فكان قد سجن مرات عديدة لأنه طالب بتطبيق حازم للدستور، ولأنه احتج على تجاوزات النظام، فعمل إلى جانب مصلحين عاديين مثل مهدي بازركان وأبو الحسن بني صدر، أراد هؤلاء أن يروا جمهورية إسلامية في إيران، لا حكم رجال الدين. لم يكن طالقاني يعتقد أن رجال الدين يجب أن يكون لهم أي دور أو امتيازات في الحكم، وبكل تأكيد لم يكن على وفاق مع الخميني في موضوع ولاية الفقيه(51). لكن الخميني كان رمزاً لمقاومة صلبة لم تنحنِ للنظام. في عام 1975 خرج طلاب مدرسة الفياضية بمظاهرة إحياء لذكرى اعتقال الخميني عام 1963، فهاجم البوليس المدرسة مستخدماً الغاز لتفريق المتظاهرين، ورمى أحد الطلبة من أعلى السطح فقتل. فأغلقت المدرسة، وبقيت قاعاتها الساكنة رمزاً كامناً للعداء الكبير للشاه، ولمعارضته للدين(52). كانت شخصية الشاه في المخيلة الشعبية تشبه بيزيد عدو الدين وقاتل الحسين الشهيد وعدو الخميني الذي لقبه الناس بلقب الإمام.

في بداية عام 1977 تراخى النظام نوعاً ما، وبدا أنه ينحني أمام الضغط العام. كان قد انتُخب كارتر لمنصب الرئاسة في الولايات المتحدة، وحملته التي قام بها حول حقوق الإنسان بالإضافة إلى تقرير إدانة من لجنة العفو الدولية حول حالة المحاكم والسجون الإيرانية ربما جعلت الشاه ميالاً إلى تقديم تنازلات أمام السخط عليه في البلاد، حدث تغير حقيقي لكن قوانين الرقابة خفت حدتها، وأوضح سيل من الأدب ملأ الأسواق حالة الإحباط في كل قطاعات المجتمع. كان الطلاب غاضبين من تدخل الحكومة في الجامعات، وتظاهر المزارعون احتجاجاً على المستوردات الزراعية التي زادت

الفقر في الريف، وكان رجال الأعمال قلقين من التضخم والفساد، كما تظاهر المحامون احتجاجاً على تنزيل مرتبة المحكمة العليا[83]. لكن لم يكن هناك بد من الثورة. تبع معظم الإيرانيين خط شريعة مداري، وساندوا خط التقية التقليدي. كتاب إيران هم الذين خرجوا بأقوى مظاهرة ضد الحكومة عام 1977. فبدءاً من العاشر حتى التاسع عشر من شهر تشرين الأول قرأ نحو ستين شاعراً وكاتباً إيرانياً بارزاً أعمالهم على آلاف من الشباب والطلاب. لم يقاطع السافاك إلقاءهم للشعر على الرغم من عداوتهم العلنية للنظام[54]. لقد بدا وكأن الحكومة كانت تتعلم كيف تستوعب مظاهرة سلمية، لكن هذه المرحلة الجديدة لم تدم طويلاً، فلم يمض وقت طويل على هذه الاجتماعات الشعرية حتى شعر الشاه أن الأمور كانت تخرج من يده، فاعتُقل عدد من المنشقين، وفي 3 تشرين الثاني عام 1977 توفي مصطفى ابن الخميني في العراق بطريقة غامضة، على يد عملاء السافاك. وبذلك وضع الشاه نفسه في منزلة يزيد. هالة شيعية كانت تحيط بالخميني، فقد بدأ يبدو وكأنه الإمام الغائب. وبعد مقتل ابنه على يد حاكم طاغية فقد أصبح مثل الحسين. اجتمع الناس في كل أنحاء إيران للحداد على مصطفى يبكون ويضربون الصدور بالطريقة التقليدية. وفي طهران هاجم البوليس من يقيمون الحداد، وتزايد عدد المعتقلين، خلال قراءات شعرية أقيمت في طهران في 15 تشرين الثاني، و 16 و 25 منه. لكن لم يكن هناك دليل على انتفاضة عامة. كان الخميني في النجف صامتاً، وكان ينادي مصطفى «نور عينيه».

في 13 تشرين الثاني طار الشاه إلى أمريكا ليجري محادثات مع الرئيس كارتر، فتدفقت جموع الطلاب الإيرانيين الذين يدرسون في الجامعات الأمريكية إلى واشنطن لتهتف ضد الشاه خارج البيت الأبيض. وفي عشاء تكريمي ألقى كارتر خطاباً مؤثراً حول أهمية العلاقة الخاصة بين أمريكا وإيران مسمياً إيران «جزيرة الاستقرار في زاوية مضطربة من العالم»[56]. في 13 كانون الأول قطع كارتر رحلة إلى الهند ليقوم بزيارة سريعة إلى إيران حيث عبر عن دعمه الحار للنظام. لقد استمر كارتر بالتعبير عن ثقته بالشاه حتى النهاية. تزامنت زيارته مع شهر محرم المقدس الذي وقعت فيه مأساة كربلاء، ففي هذه السنة كان كل إيراني يفكر بالخميني، فالشاه قد منع مواكب الحداد التقليدية التي تقام عادة بعد أربعين يوماً من وفاة مصطفى الخميني. في هذه اللحظة الحاسمة قام كارتر برحلة خاصة كي يؤكد تأييده لحكم الشاه، لقد خطا بكل أناقة في لعب دور الشيطان الكبر.

صُدم الأمريكيون لدى سماعهم أن أمتهم توصف بالشيطانية أثناء الثورة وبعدها. فحتى المدركين للكراهية التي يضمرها الكثيرون من الإيرانيين تجاه الولايات المتحدة منذ

الانقلاب الذي أعدته وكالة المخابرات المركزية عام 1953 كانوا ينفرون من هذه الصورة الشيطانية. كما أنها أكدت الاعتقاد السائد أن الثوريين الإيرانيين كانوا متعصبين وغير متوازنين. لكن معظم الغربيين أساؤوا فهم صورة الشيطان الأكبر. فشخصية الشيطان في المسيحية لها قدرة هائلة على الشر، لكنها في الإسلام شخصية قابلة للانصياع أكثر. ويشير القرآن إلى أن الشيطان سينال المغفرة في اليوم الأخير Last day[57]. فالإيرانيون الذين أسموا أمريكا الشيطان الأكبر لم يكونوا يقولون إن الولايات المتحدة شريرة وخبيثة، بل كانوا يقولون شيئاً ما أكثر دقة. وفي الشيعية الشعبية نجد أن الشيطان مخلوق مسخر غير قادر على تقبل قيم العالم اللامرئي الروحية. ويقال ـ في قصة ـ إنه شكا إلى الله من الامتيازات المعطاة للبشر، لكن أُرضيَ بنعم أدنى بكل سهولة. فموقع الشيطان هو البازار، والمكان الذي يشعر فيه بالارتياح هو الحمامات العامة، وكان جل مسعاه يتعلق بالخمر والنساء[58]. لقد كان تافهاً لا يمكن إصلاحه، وسجيناً في عالم الظاهر إلى الأبد، وغير قادر أن يرى وجود بعد أكثر عمقاً وأهمية في الوجود، كان كثيرون من الإيرانيين يرون أمريكا الشيطان الأكبر «أي المفسد الأكبر». فالملاهي والمرابع الليلية، والروح العلمانية لشمالي طهران المخمورة بالغرب كانت تُعدّ نموذجاً للروح العامة الأمريكية التي بدت أنها تتجاهل عن عمد حقائق الباطن التي هي وحدها تعطي للحياة معنى. زد على ذلك فأمريكا ـ الشيطان ـ قد أغرت الشاه لأن يبتعد عن القيم الحقيقية في الإسلام إلى حياة علسانية سطحية.

حركت الشيعية الإيرانية عاطفتان: الأولى من أجل العدالة الاجتماعية والثانية علم الباطن. فبينما نمى الغربيون ـ طوال قرون ـ روحاً عقلانية بكل عناية، ركزت كلياً على العالم المادي المدرك بالحواس، نجد أن الإيرانيين ـ مثل شعوب أخرى من مرحلة ما قبل الحداثة ـ نموا إحساساً بعالم الباطن الذي تستحضره العقيدة والأسطورة. فخلال الثورة البيضاء حصل الإيرانيون على الكهرباء والتلفاز، والنقل الحديث، لكن الصحوة الدينية دللت أن هذه الإنجازات الظاهرية لم تكن كافية. كان التحديث أسرع مما ينبغي، ولا بدّ أنه كان سطحياً. إيرانيون كثيرون كانوا مايزالون متعطشين لعلم الباطن لأنهم كانوا يشعرون أنه من دون الباطن فإن حياتهم ليس لها قيمة ولا معنى. فالعلامة الأنثروبولوجي وليم بيمان Beeman شرح ذلك: الإيراني الذي يعتقد أنه سجين على السطح المادي للحياة، يشعر أنه قد خسر روحه. والدافع من أجل حياة نقية كان قيمة أسمى في المجتمع الإيراني، وأحد أشكال المديح الذي يقوله شخص لآخر «أن باطنه وظاهره هما واحد»[60]. فمن دون إحساس قوي بالروحي، كان إيرانيون كثيرون

يشعرون بالضياع التام، فأثناء الثورة البيضاء أصبح البعض مقتنعاً أن مجتمعهم المخمور بالغرب قد سممته الرأسمالية، بالسلع الاستهلاكية، وبوسائل الترفيه الغربية، وبفرض القيم الأجنبية. زد على ذلك، فالشاه الذي حظي بدعم محموم من أمريكا بدا لهم مصمماً على تدمير الإسلام المصدر الروحي للأمة. لقد نفى الشاه الخميني، وأغلق مدرسة الفياضية، وأهان رجال الدين، ومنع عنهم إيراداتهم، وقتل دارسي اللاهوت.

لم تكن الثورة الإيرانية ثورة سياسية فحسب، بل كان للنظام الأوتوقراطي الوحشي للشاه والكارثة الاقتصادية دور حاسم، ولولاهما لما حدثت الانتفاضة. فإيرانيون علمانيون كثيرون لم يكونوا عارفين لهذه العلة الروحية انضموا في نهاية المطاف إلى العلماء من أجل الخلاص من الشاه، وما كان للثورة أن تنجح لولا دعمهم. كانت الثورة أيضاً تمرداً على الروح العامة العلمانية التي استبعدت الدين، وشعر إيرانيون كثيرون أن ذلك كان أمراً مفروضاً عليهم. وعُبّر عن ذلك في تصوير الولايات المتحدة على أنها «الشيطان الأكبر». لقد اعتقد كثيرون أنه لولا دعم أمريكا للشاه لما تصرف كذلك. كان الإيرانيون يعلمون أن الأمريكيين كانوا فخورين بحكمهم العلماني الذي فصل الدين عن الدولة عن عمد، كما كانوا يعلمون أن غربيين كثيرين كانوا يعتقدون أن هذا الفصل يستحق المديح لأن من الضروري التركيز على الظاهر فقط. فالنتيجة التي رؤوها ماثلة أمامهم كانت الحياة الليلية الفارغة المليئة بالملذات في شمالي طهران. كان الإيرانيون يعلمون أن الأمريكيين متدينون لكن دينهم لا يحمل معنى «باطناً»وآخر «ظاهراً». لم يستطيعوا فهم دعم الرئيس الأمريكي لحاكم بدأ بقتل شعبه في عام 1978 «لم نتوقع من كارتر أن يدافع عن الشاه لأنه رجل متدين رفع شعار الدفاع عن حقوق الإنسان» كما قال آية الله حسين منتظري إلى صحفي أجرى معه مقابلة بعد الثورة. «كيف يستطيع كارتر ـ المنسيحي الورع ـ أن يدافع عن الشاه؟»[61].

فعندما زار كارتر الشاه في ليلة السنة الجديدة ـ خلال شهر محرم المقدس ـ كي يدعم نظامه لم يكن بوسعه أن يظهر نفسه أكثر من مجرد وغد. وخلال السنة المضطربة التالية بدت الولايات المتحدة أنها السبب المطلق لكل المشكلات الإيرانية سواء: روحياً، أم اقتصادياً وسياسياً. لقد ماثلت الكتابات على جدران الشوارع بين كارتر ويزيد، والشاه وشامير. وفي سلسلة من رسومات الشوارع صورت الخميني أنه موسى، والشاه فرعون، أما كارتر فهو الصنم الذي يعبده فرعون[62]. اعتقد الناس أن أمريكا قد أفسدت الشاه، والخميني مستحماً بنور شيعي كي يكون بديلاً إسلامياً من الديكتاتورية الراهنة غير المقدسة.

في نهاية شهر محرم 1978 طرح الشاه نفسه كعدو للشيعة. ففي 8 كانون الثاني نشرت جريدة إتيلات ـ شبه الرسمية ـ مقالة افترائية موضوعها الخميني. أسمته «مغامر، لا دين له، ومرتبط بمراكز الاستعمار». وأنه عاش حياة فاسقة، وأنه جاسوس بريطاني، وأنه الآن في عهدة بريطانيا التي أرادت أن تنسف الثورة البيضاء[63]. هذا التهجم الفاحش والسخيف كان خطأً قاتلاً ارتكبه الشاه. في اليوم التالي تدفق أربعة آلاف طالب في شوارع قم، وطالبوا بالعودة إلى دستور عام 1906، وبحرية التعبير، وإطلاق سراح السجناء السياسيين، وإعادة فتح مدرسة الفياضية، وأن يسمح للخميني بالعودة إلى إيران، فردت الشرطة بالنار على المتظاهرين العزل، وقتل نحو سبعين طالباً (لكن النظام زعم أن عشرة طلاب فقط قتلوا)[64]. لقد كان اليوم الأكثر دموية في إيران منذ مظاهرات عام 1963، فكان بداية النهاية للشاه. يشير وليم بيمان إلى أن الإيرانيين سوف يتحدون، لكن تصرفاً واحداً يدل على إيمان سيئ قد يسبب قطيعة لا رجوع عنها في العلاقات الشخصية وفي العمل والسياسة. أما وقد تم تخطي هذا الخط فلم يكن هناك سبيل للتراجع[65]. لقد تجاوز الشاه ذلك الخط عندما أمر السافاك بإطلاق النار على المتظاهرين في قم. فرد الإيرانيون على هذه المجزرة بغضب عارم، فبدأت الثورة.

طوال أشهر قليلة قاد المثقفون، والكتاب، والمحامون، ورجال الأعمال المعارضة لنظام الشاه لكن القيادة انتقلت إلى العلماء في شهر كانون الثاني بعد هذا الهجوم العلني على الشيعة. سببت المجزرة صدمة كبيرة لدرجة أنها حركت آية الله شريعة مداري للتخلي عن التقية المعتادة، وأدان إطلاق النار بأقوى الكلمات فكانت إدانته إشارة انتقلت إلى العلماء في أنحاء البلاد. فلا شيء كان مخططاً سلفاً أو مرتباً له. لم يصدر الخميني أوامر من النجف، لكنه كان المحرض الخفي، ومصدر الإلهام للانتفاضة منذ ظهور المقالة التي هاجمته. تركز الصدام على ذكرى الحداد والأربعين لوفاة ابنه، فتحولت هذه إلى مظاهرات ضد الحكومة، وحدث خلالها المزيد من القتل، وبعد أربعين يوماً تالية حدثت سلسلة مسيرات إحياء لذكرى الشهداء الذين صرعتهم قوى الشرطة، لقد كسبت الثورة دافعاً لا يمكن إيقافه. كل مظاهرة أعطت القادة الوقت الكافي لنشر الكلمة، وفي الوقت المحدد كانت الحشود تعرف متى تجتمع بالضبط من دون حاجة إلى إعلان أو تخطيط تفصيلي.

في 18 شباط ـ أي بعد مرور أربعين يوماً على مجزرة قم ـ تدفقت حشود يتقدمهم العلماء وتجار البازار في شوارع المدن الرئيسية في إيران للبكاء على القتلى: ترأست هذه المواكب الطالبات اللواتي ارتدين الحجاب كي لا يتعرف عليهن عملاء

النظام وكأنهن كن يتحدين النظام أن يطلق عليهن النار. أطلقت الشرطة النار، فسقط المزيد من الشهداء، ففي تبريز حدثت مواجهة عنيفة قتل فيها نحو مئة من المشاركين بالحداد، واعتقل نحو ستمئة آخرين. تفرق الشبان عن الموكب ليهاجموا دور السينما والبنوك، والخمارات (رموز الشيطان الأكبر) لكنهم لم يهاجموا الناس[66]. وبعد مرور أربعين يوم تالية في 30 آذار خرج الحادون إلى الشوارع للبكاء على شهداء تبريز، ففي هذه المناسبة أصيب نحو مئة متظاهر في يزد وهم يغادرون المسجد. وفي 8 أيار حدثت مواكب جديدة لتكريم شهداء يزد[67] امتلأت السجون بالسياسيين، وكشف عدد القتلى عن عدوان صريح يشنه النظام على شعبه.

كانت هذه هي المشاهد العاطفية الأخيرة، حمل المتظاهرون لافتات كتب عليها «كل يوم هو عاشوراء، وكل مكان هو كربلاء»[68]. فالمتظاهرون الذين استشهدوا كانوا شهوداً على الواجب المفروض لمحاربة الظلم مثلما فعل الحسين، وللدفاع عن قيم العالم الروحاني الخفية، التي بدا أن النظام كان مصمماً على انتهاكها. تحدث الناس عن الثورة على أنها تجربة تطهيرية وتغييرية، لقد شعروا أنهم يطهرون أنفسهم ومجتمعهم من سموم بلائهم، وأنهم كانوا يعودون إلى أنفسهم في هذا الصراع. فهذه لم تكن ثورة استخدمت الدين من أجل غايات سياسية فقط بل كانت ميثولوجيا شيعية أعطت الثورة معنى واتجاهاً، خاصة بين الفقراء، وغير المتعلمين الذين لم يكونوا متأثرين بالأيديولوجيا العلمانية[69].

في شهري حزيران وتموز قدم الشاه تنازلات، فوعد بانتخابات حرة، وإعادة التعددية الحزبية، فخلال هذه الشهور كان المتظاهرون أكثر هدوءاً. فالعلمانيون الذين تلقوا تعليماً غربياً، والمثقفون الذين لم يشاركوا حتى هذه المدة في مواكب الحداد لكنهم ساندوا المتظاهرين من خلال قيامهم باحتجاجات فعلية ضد النظام، اعتقد هؤلاء أن النظام قد ربح المعركة. لكن في 19 آب ـ الذكرى الخامسة والعشرين لتنصيب سلالة بهلوي عام 1953 ـ حدث هجوم على سينما Rex في عبادان فقتل أربعمئة شخص، نسب هذا الهجوم إلى السافاك، حضر نحو عشرة آلاف من الحادين حفلة التأبين فأخذوا ينشدون «الموت للشاه، احرقوه»[70]. ونظم الطلاب الإيرانيون في واشنطن مسيرات ضخمة ضد النظام، وفي لوس أنجيلوس وHague ـ فرد الشاه على ذلك بمزيد من التنازلات: أصبحت جلسات المجلس أكثر حرية، وسُمِحَ بالمظاهرات المنتظمة، وأغلقت بعض الملاهي، وأعيد العمل بالتقويم الإسلامي[71].

لكن هذا حدث بعد فوات الأوان. فخلال الأسبوع الأخير من رمضان ـ أي

عندما يسهر المسلمون عادة في المساجد للعبادة ـ حدثت مظاهرات في /14/ مدينة إيرانية، قتل فيها نحو مئة شخص. وفي اليوم الأخير من رمضان خرجت مظاهرة سلمية ضخمة في طهران. جلست الحشود في الشوارع، وحملت الزهور إلى الجنود، ولأول مرة لم يطلق الجنود أو الشرطة النار فكان هذا تطوراً بالغ الأهمية، بدأت الطبقة الوسطى بالانضمام إلى المظاهرات. وانطلقت مجموعة أخرى عبر شوارع المناطق السكنية تصيح «الاستقلال، الحرية، وحكم إسلامي». وفي 7 أيلول سارت مسيرة هائلة من شمالي طهران إلى مبنى البرلمان، حملت الحشود صوراً كبيرة للخميني وشريعتي، وطالبت بوضع نهاية لحكم بهلوي، ولإقامة حكم إسلامي[72]. لقد أعد المفكرون المعروفون مثل شريعتي وبازركان، وبني صدر النخبة ذات الثقافة الغربية من أجل إمكانية حكم إسلامي حديث. لقد استطاع ليبراليو الطبقة الوسطى تأييد الدعم الكاسح الذي يحظى به الخميني، فكانوا راغبين بضم قوتهم إلى قوته من أجل الخلاص من الشاه. إن حكماً علمانياً كان كارثة في إيران، وكانوا على استعداد أن يجربوا شيئاً مختلفاً.

كان الجميع ضد الشاه بعد أن تخلت الطبقة الوسطى عنه، ولابد أنه أدرك الخطر. في الساعة السادسة من صباح يوم الجمعة في 8 أيلول صدر بيان عسكري يمنع جميع التجمعات. لكن نحو /20.000/ متظاهر كانوا قد بدؤوا يتجمعون في ساحة جالي للقيام بمسيرة سلمية من دون معرفة بهذا القانون العرفي. فعندما رفضوا أن يتفرقوا فتح الجنود عليهم النار، فقتلوا نحو /تسعمئة/ شخص. فبعد هذه المجزرة سارت الحشود في الشوارع غاضبة تقيم المتاريس وتحرق الأبنية بينما كان الجنود يطلقون عليهم النار من دباباتهم[73]. وفي الثامنة من صباح يوم الأحد العاشر من أيلول اتصل كارتر بالشاه من كامب ديفيد ليؤكد دعمه له، وأكد البيت الأبيض هذه المكالمة الهاتفية بعد ساعات قلائل، فأعاد بذلك تأكيد العلاقة الخاصة بين الولايات المتحدة وإيران، أمل الرئيس أن التحرر السياسي الذي قد بدأه الشاه للتو أن يستمر[74].

لكن دعم الشيطان الأكبر لن يكون بمقدوره إنقاذ الشاه بعد ارتكابه هذه المجزرة. خرج عمال النفط معلنين الإضراب، فتراجع الإنتاج بحلول أواخر شهر تشرين الأول. فقامت جماعات العصابات المسلحة الذين كانوا أكثر هدوءاً في السنوات الأخيرة بمهاجمة قادة عسكريين ووزراء حكوميين. في الرابع من تشرين الثاني أنزل الطلاب تمثال الشاه عند بوابات جامعة طهران، وفي 5 تشرين الثاني أغلق البازار، وهاجم الطلاب السفارة البريطانية، وعدة مكاتب للخطوط الجوية الأمريكية، ودور السينما، ومتاجر الكحول[75]. لم يتدخل الجيش هذه المرة.

طردت الحكومة العراقية الخميني من النجف ـ استجابة لضغط من طهران ـ فانتقل

ليعيش في باريس حيث كان يزوره ممثلو الجبهة الوطنية الذين أصدروا بياناً أنهم كانوا ملتزمين بإعادة دستور عام 1906. وفي الثاني من شهر كانون الأول أصدر الخميني أوامره للناس بالتظاهر ضد النظام بدلاً من إقامة مواكب الحداد الحسينية، فبلغت الطاقة الراديكالية لهذه المواكب ذروتها. في الليالي الثلاث الأولى من محرم ارتدى الرجال أكفاناً بيضاء ترميزاً لاستعدادهم للشهادة، وركضوا عبر الشوارع في تحد للحكومة التي فرضت منع التجول. وهتف آخرون هتافات معادية للشاه عبر مكبرات من على الأسطحة. فقد أوردت هيئة الإذاعة البريطانية أن /700/ مئة شخص لقوا مصرعهم على أيدي الشرطة والجيش في هذه الأيام القليلة فقط[76]. في 8 كانون الأول تجمع نحو ستة آلاف شخص في مقبرة بيهات الزهراء في جنوب طهران حيث دفن العديد من الثوريين وأخذوا يصيحون «الموت للشاه». وفي أصفهان سار عشرون ألف شخص عبر الشوارع ثم هاجموا البنوك ودور السينما وبعض الشقق التي يسكنها الفنيون الأمريكيون. وفي 9 كانون أول ـ أي ليلة عاشوراء ـ أطلق سراح آية الله طالقاني، فقامت مسيرة سلمية ضخمة لفت شوارع طهران لمدة ست ساعات، شارك فيها نحو مليون شخص، بكل هدوء. كما قامت مظاهرات سلمية أخرى في كل من تبريز وقم وأصفهان ومشهد[77].

في عاشوراء قامت مسيرة ضخمة في طهران دامت ثماني ساعات شارك فيها نحو مليوني شخص. حمل المتظاهرون رايات خضراء، وحمراء وسوداء التي ترمز إلى (الإسلام، وإلى الشهادة، وإلى الشيعة) كما اختلطت هذه الرايات بأخرى كتب عليها «سوف نقتل طاغية إيران» و«سندمر سلطة اليانكي في إيران». عمت حالة من الثقة المتزايدة بأن شعب إيران سوف يتمكن من الخلاص من نظام بهلوي[78]. لقد شعر كثيرون وكأنما الإمام الحسين كان يقودهم في معركة في ذكرى عاشوراء تلك، وأن الخميني كان يوجههم من بعيد، مثل الإمام الغائب[79]. وفي نهاية المظاهرة أصدر قرار بأن يصبح الخميني القائد الجديد لإيران وأن الإيرانيين كانوا مستعدين أن يتكاتفوا معاً حتى يسقط الشاه[80].

بعد ثلاثة أيام حاول الجيش أن ينظم مظاهرات مؤيدة للشاه فوقعت مصادمات بين الثائرين واصبح الجيش أكثر عنفاً. فقام الشاه بالمحاولات الأخيرة لتهدئة الأمور بتعيين شابور بختيار الليبرالي المعروف رئيساً لحكومة دستورية، ووعد الشاه بأنه سوف يحل السافاك، ويطلق سراح السجناء السياسيين، ويقوم بتغييرات جوهرية في السياسة الاقتصادية والخارجية. لكن هذا أتى متأخراً ما لا يقل عن سنة. في 30 آذار أعلن الخميني هذا اليوم يوم حداد (المصادف للذكرى السنوية الأولى لمجزرة قم). فحدث

المزيد من القتل في مشهد وطهران وقازرين، فعرضت صور هؤلاء الشهداء إلى جانب صور الخميني. وفي 23 كانون أول وقعت معارك عندما مزق الجنود صور الخميني، قتل فيها اثنا عشر مدنياً. تجمعت الحشود حالاً في المكان، وسارت نحو الجنود يتقدمهم الشبان الذين كانوا على أتم استعداد للتضحية بالنفس. بدأ الجيش بالتراجع، وأطلق الجنود النار على الأرض. وفي اليوم التالي عاد عشرات الآلاف إلى الشوارع للاحتجاج على عمليات القتل هذه[81].

بحلول منتصف شهر كانون الثاني كل شيء كان قد انتهى. فاوض رئيس الوزراء بختيار على رحيل الشاه الذي قال إن مغادرته البلاد كانت مؤقته، إنقاذاً لماء وجهه. طارت العائلة الشاهانية إلى مصر حيث استقبلهم السادات هناك. حاول بختيار تحجيم الثورة من خلال إطلاق سراح السجناء السياسيين، وحل جهاز السافاك، ورفض بيع النفط لإسرائيل وجنوب أفريقيا، ووعد بإعادة النظر في جميع الاتفاقيات الأجنبية، وتقليل الإنفاق العسكري. لكن كان قد فات الأوان. كانت الحشود متلهفة لعودة الرجل الذي لقبوه بالإمام،وفي أول شباط 1979 عاد الخميني فكان على بختيار الرحيل.

كان وصول الخميني إلى طهران أحد الأحداث الرمزية، مثل سقوط الباستيل الذي يبدو كأنه يغير العالم وإلى الأبد. بدا ذلك للعلمانيين الليبراليين الملتزمين خارج إيران لحظة قاتمة، وانتصاراً للخرافة على العقلانية. لكن وجدها مسلمون كثيرون ـ من السنة والشيعة، على السواء. صورة مشرقة بعد أن كانوا يشعرون أن الإسلام على وشك الامحاء. لقد بدت عودة الخميني معجزة لدى بعض الشيعة الإيرانيين، وكانت تشبه العودة الأسطورية للإمام الغائب. كانت الحشود تهتف للإمام الخميني أثناء مرور موكبه في الشوارع، وهي واثقة من أن عصراً جديداً من العدالة قد بزغ عليهم. لم يشعر المجتهدون الكبار مثل آية الله شريعة مداري بالرضا عن استخدام هذا اللقب الجديد «الإمام»، فقال رسمياً إن الخميني لم يكن الإمام الغائب. لكن الخميني كان إماماً حتى يوم وفاته مهما كان موقف الخط الرسمي. حياته وسيرته كانتا دليلاً واضحاً على أن الإلهي كان حاضراً وفاعلاً في التاريخ في نهاية المطاف. لقد بدا الخميني أنه جعل أسطورة قديمة تتحول إلى واقع فعلي.

فقبل عودة الخميني نشر طه حجازي قصيدة تعبر عن اللهفة المتوقعة لدى كثير من الإيرانيين: في اليوم الذي يعود فيه الإمام، يترقب أخوة كونية. فبعد الآن لن يروي أحد الأكاذيب، ولن يكون هناك داع لإقفال الباب من اللصوص، وكل امرئ سيشارك الآخر طعامه:

الإمام يجب أن يعود
كي يعود الحق إلى عرشه
وسيتم استئصال الشر، والخيانة، والحقد من وجه الزمن عندما يعود الإمام،
فإن إيران هذه الأم الجريحة المحطمة
ستكون قد تحررت إلى الأبد
من أغلال الطغيان والجهل
من سلاسل السلب، والتعذيب والسجن(82).

كان الخميني يحب اقتباس حديث عن الرسول لدى عودته من معركة أعلن فيها أنه عاد من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر: أي جهاد النفس، وتطبيق العدالة والقيم الإسلامية الحقة في المجتمع. فلدى عودته إلى طهران لابد أنه قد بيّنَ أن الجهاد الأصغر قد انتهى، والجهاد الأكبر على وشك أن يبدأ.

لكن الصحوة الأصولية في الولايات المتحدة خلال السبعينات كانت أقل أحداثاً دراماتيكية. لم يكن البروتستانت الأمريكيون بحاجة إلى القيام بعمل متطرف كهذا. فلم تكن تنغصهم ذكريات الهولوكست والمجزرة، ولم يكونوا كما كان المسلمون ـ ضحايا ظلم اقتصادي وسياسي. لقد شعروا أنهم مغربون عن الثقافة العلمانية، لكن قادتهم على الأقل كانوا يستمتعون بالنجاح والرخاء. وسوف يتضح أن هذا أحد مشاكلهم في مرحلة لاحقة. فبالرغم من قناعتهم بعدم الانتماء، كان الأصوليون البروتستانت يشعرون بالارتياح في أمريكا. كانت الديمقراطية قد ترسخت في الولايات المتحدة، وكانوا قادرين أن يعبروا عن آرائهم بحرية من دون خوف من انتقام، وأن يستخدموا مؤسسات ديمقراطية لتوسيع إطار قضيتهم. فبحلول السبعينات بدأ الأصوليون يشعرون أن عليهم أن يكونوا فاعلين سياسياً بدلاً من الانسحاب من المجتمع ـ كما كانت سياستهم طوال خمسين سنة خلت. لقد اعتقدوا أن أمامهم فرصة لإحداث تأثير، ولإعادة أمريكا إلى الطريق الصحيح. لقد أصبح واضحاً أن دائرة انتخابية إنجيلية أساسية بالإمكان تعبئتها حول قضايا: مثل القيم الأسرية، والإجهاض، والتعليم الديني. لقد بقيت المخاوف القديمة، لكن كان هناك ثقة جديدة أيضاً.

كان رمز هذه الصحوة الأصولية هي الأغلبية الأخلاقية التي أنشئت عام 1979 بقيادة جيري فالويل. لم يأت الإلهام الأصلي للجماعة من الأصوليين أنفسهم بل من

منظمات يمينية مهنية كانت قد ألفت عدداً من لجان العمل السياسي. لقد أصيب ريتشار فيجنري Vignerie، وهاورد فيلييس، وبول ويرتش Weyrich بالإحباط من الحزب الجمهوري فأبعدوا حتى عن رونالد ريغان الذي اختار الليبرالي ريتشارد شويكر Schweiker مساعداً له في حملته للرئاسة، المحافظ في قضايا الدفاع مثلاً وتقليل التدخل الحكومي في الاقتصاد. أراد بناء أغلبية محافظة جديدة وحياة خاصة خلال الستينات. لقد رأوا قوة الإنجيليين، والبروتستانت الأصوليين، ورأوا في جيري فالويل المثال الكامل لاحتياجاتهم. كانت لديه دائرة انتخابية جاهزة مسبقاً قائمة على مشاريعه: كلية ليبرتي، ومستمعو تلفازه[83]. لقد أسس أصوليون آخرون ـ أصبحوا بارزين في الأغلبية الأخلاقية مثل: تم لاهيا، وغريغ ديكسون Dixon ـ كنائس ضخمة فشعروا باستقلالية كبيرة، ولن يخافوا رقابة دينومينيشن. كانت روابطهم مع بعضهم متينة: كانوا جميعاً معمدانيين وأعضاء في الأخوة الإنجيلية المعمدانية.

لم تقتصر الأغلبية الأخلاقية على الأصوليين، فالقادة أرادوا أن يتعاونوا مع الناس الذين يشاركونهم آراءهم في القضايا الأخلاقية والسياسة، فأوجدوا منتدى لجميع المحافظين في أمريكا. فإذا ما قيض للجماعة الجديدة أن تحدث تأثيراً هاماً فإنها كانت بحاجة إلى دعم الكاثوليك الرومان المماثلين لهم في العقلية، وأنصار البنتيكوستالية والـ (Mormons)، واليهود، والعلمانيين، لأن البروتستانت الإنجيليين كانوا يشكلون نحو 15 ـ 20٪ من سكان الولايات المتحدة. شعر الأصوليون ـ وللمرة الأولى ـ أنهم مجبرون على وضع نزعتهم الانفصالية جانباً وعلى مغادرة مكامنهم، لتبني تعددية الحياة الحديثة، لأنهم كانوا مدفوعين باعتبارات براغماتية. لقد ظهر هذا في تشكيل القيادة: فالويل، لاهيا، ديكسون وبوب بلينغتون كانوا أصوليين لكن بول ويرتش كان يهودياً، أما هاورد فيلييس وريتشارد فينجري فكانا كاثوليكيين. هذه التعددية جعلتهم يدعمون مسيحية أصولية: فبوب جونز الثاني مثلاً أسمى فالويل «الرجل الأكثر خطورة في أمريكا»[85]. لكن بقي معظم الدعم الشعبي للأغلبية الأخلاقية بروتستانتياً. ففي الجنوب تركز تعاطف كبير معها، ولم يكن للحركة سوى توجه قليل خارج دوائر Wasp. دعم الكاثوليك المحافظون موقف الأغلبية الأخلاقية في الإجهاض، وحقوق الشاذين جنسياً، وضريبة الإعانة للمدارس المستقلة، لكن لم يستطع كثيرون نسيان الحقد التقليدي الأصولي للكاثوليكية الرومانية. كما كان اليهود والمعمدانيون السود ينفرون من عنصرية بعض من أبرز القادة والراعين للحركة. فالسيناتور جيسي هيلمز Helms على سبيل المثال كان عدواً لدوداً لحركة الحقوق المدنية[86].

رسالة الأغلبية الأخلاقية لم تكن جديدة: كانت تعلن الحرب على المؤسسة الليبرالية وتخوض معركة من أجل مستقبل أمريكا. كان الأعضاء مقتنعين أن ثقافة الولايات المتحدة يجب أن تكون دينية والكتاب المقدس يفرض سياساتها. ففي الوقت الحاضر كانت أمريكا منحطة. فبعد الحرب العالمية الثانية ركزت النخبة العلمانية على الساحل الشرقي فهيمنت على الحياة الثقافية والسياسية. لقد أصبح هؤلاء الليبراليون «أقلية لا أخلاقية». فالمحافظون يجب ألّا يروا أنفسهم رجعيين أو جماعة هامشية لأنهم في الحقيقة كانوا يمثلون الأغلبية، ويجب أن يحاربوا للحفاظ على القيم التراثية: «هناك الملايين منا، وحفنة قليلة منهم» كما قال تيم لاهيا[87]. «فنحن والبروتستانت والكاثوليك لدينا ما يكفي من الأصوات لحكم هذه البلاد» كما قال بات روبرتسون لمستمعيه: «وعندما يقول الناس قد نلنا ما يكفي فإننا سوف نتسلم السلطة»[88]. خلال السبعينات والثمانينات كان بعض الأصوليين قد بدؤوا يعدلون التشاؤم ما قبل الألفية القديم. فالعالم كله كان هالكاً، لكن كان لدى المسيحيين فرصة فرض العالم الإنجيلي، ونشر الإنجيل، وإيصاله إلى أكبر قدر ممكن من الناس. فإذا ما قام المسيحيون بهذا العمل فإن بالإمكان أن تتنفس أمريكا الصعداء قبل النشوة الخلاصية. تساءل فالويل في برنامج ساعة مع إنجيل الزمن القديم/ في عام 1980 «هل هناك أمل لبلادنا؟»:

«إنني أعتقد ذلك. أعتقد أننا عندما نثق بالله ونصلي، إننا كمسيحيين نقود المعركة كي نمنع الإجهاض الذي هو قتل بناء على الطلب، ونأخذ موقفاً من صور الجنس الإباحية، وتجارة المخدرات، وموقفاً من الانهيار الذي تتعرض له الأسرة التقليدية في أمريكا، وضد تزايد الزيجات المثلية، بينما نقاوم من أجل دفاع قومي قوي لكي نستطيع البقاء في بلدنا، وليعرف أطفالنا أمريكا التي عرفناها نحن... أعتقد أن هناك أملاً بأن الله سوف يبارك أمريكا من جديد»[89].

أصوليو اليمين المسيحي الجديد قد شنوا الهجوم بعد انقضاء خمسين سنة من نزعتهم إلى السكون، لكنهم كانوا معارضين أكثر مما كانوا لمصلحة كذا. لم ينخرطوا جميعاً أو حتى لم يوافقوا الأغلبية الأخلاقية، لكن هؤلاء المسيحيين العسكريين الجدد كانوا ضد الإجهاض، وحقوق اللواط، وضد المخدرات. لقد عارضوا صراحة أي وفاق مع الاتحاد السوفييتي الذي عدّوه إمبراطورية شيطانية. لقد رأى جيمس روبرتسون «أي مبدأ للسلام سابق لعودة المسيح هو هرطقة... إنه ضد كلمة الله، إنه عدو المسيح»[90]. فجدول أعمال الأغلبية الأخلاقية، واليمين المسيحي الجديد كان رافضاً، كان حملة صليبية على شر قادم كان يهدد باجتياح أمريكا.

كان التأكيد على موضوع الفوارق بين الجنسين أمراً هاماً، فاليمين المسيحي الجديد كان معنياً بمكانة النساء مثل الإسلاميين، لكن نظرتهم كانت مخيفة أكثر. لقد ملأت حركة تحرير النساء الرجال والنساء الأصوليين - على السواء - بالرعب. وفيليس شلافلي Schlafly - أحد قادة الكاثوليك الرومان في الأغلبية الأخلاقية قال: كانت الحركات النسائية «مرضاً» وسبباً لجميع شرور العالم. فمنذ أن عصت حواء الله وسعت إلى تحررها الخاص جلبت الحركات النسائية الخطيئة إلى العالم ومعها «الخوف، والمرض، والألم، والغضب، والكراهية، والخطر، والعنف، وكل تنوعات القباحة»[91]. أما التعديل المقترح من أجل حقوق متساوية فإنه مؤامرة حكومية لفرض ضرائب أعلى، روضات أطفال على النموذج السوفيتي، وفدرلة جميع الجوانب الباقية من حياتنا»[92]. أما بفرلي لاهيا فقد عدّ الحركة النسائية «أكثر من مرض»، قائمة على تعاليم ماركسية، وتعاليم ذات نزعة إنسانية «إنها فلسفة الموت... فالأنصار الراديكاليون لحركة النساء يدمرون أنفسهم، ويحاولون جلب الموت إلى الحضارة بأكملها أيضاً». فالأمر كان يتوقف على إرادة النساء المسيحيات، أن يقمن بخطوات فعالة لشد رجالهن إلى الوراء، إلى موقع وسط، وأن يعيدن تعليم أنفسهن بروح التضحية بالذات. واجبهن «أن ينقذن مجتمعنا» وأن يجلبن الحضارة والبشرية إلى القرن الحادي والعشرين»[93]. إن إدراج الحركة النسائية مع الشرور الأخرى التي أقضت المخيلة الأصولية زمناً طويلاً هو دليل على خوف تآمري. لقد ربطوا سلامة مجتمعهم بل حتى بقاءه بالمكانة التقليدية للنساء.

يبدو أن الأصوليين البروتستانت في معظم دينومينيشن شعروا بعجز تجاه قوى الشر في النزعة الإنسانية العلمانية، فبدوا شديدي الاهتمام بعجز الذكور. وهذا ما ندبه تيم وبفرلي لاهيا في /عملية الزواج: جمال الحب الجنسي/1976 أفضل كتيب ألفاه من حيث البيع. كان الرجال عاجزين جنسياً، ويشعرون بالقلق حيال إرضاء زوجاتهم، أو حيال كيفية أدائهم مقارنة مع أداء رجال آخرين[94]. تأكيد الذات لدى النساء كان السبب وراء ذلك، حتى الأصوليات كن قد أصبن بعدوى هذا الفيروس الثقافي مما أدى إلى أن يصبح الرجال «مخنثين» أو «مخصيين»[95] حتى. هذا الخوف كامن وراء الكراهية الأصولية للشذوذ الجنسي الذي عدّوه - مثل الحركات النسائية - وباء وسبباً في تدهور أمريكا[96]. لقد قال جيمس روبنسون إنه فساد للترتيب الأسمى، «إنه ضد الله، ضد كلمة الله، ضد المجتمع، وضد الطبيعة، ووصفه أو تخيله أمر مكروه»[97]. كان الأصوليون متفقين على عدّ الشذوذ الجنسي مماثلاً للواط، وأنه كان نتيجة للأسر الفاشلة التي سقطت ضحية «النزعة الإنسانية العلمانية»[98]. كان الكتاب الأصوليون مقتنعين

بأن أمريكا بحاجة إلى رجال حقيقيين، لكن أبدى بعض الأصوليين مخاوف دفينة حول ما رأوه ميلاً للإخصاء في المسيحية ذاتها التي أصبحت دين قيم نسائية: المغفرة، والرحمة، والمحبة. لكن يسوع لم يكن مخنثاً كما قال إدوين لويس كول: كان «قائداً لا يهاب، وهازماً الشيطان، وطارداً الأبالسة، وآمراً الطبيعة، وساخراً من المنافقين»[99]. يجب أن يكون المسيحيون من دون رحمة بل عدوانيين أيضاً كما صرح تيم لاهيا في / معركة من أجل الأسرة/ يجب أن يصبحوا نشطاء سياسياً[100]. هذه الرغبة بمسيحية محاربة ذكورية تفسر أيضاً موقف الأغلبية الأخلاقية المعادي لقانون ضبط السلاح، لأن هذا كان أيضاً جزءاً من حملتهم لإحياء رجولة محاربة فحولية مستقيمة.

لقد نبع النشاط السياسي لليمين المسيحي الجديد من خوف أساسي. لقد شعر الأصوليون أنهم مخصيون بطريقة غامضة، وملغمين عميقاً. فأيديولوجيتهم لم تتغير، لكنهم صمموا على جعل أتباعهم نشطاء سياسياً في الحياة العامة، بعد أن كانوا يطالبونهم بالبقاء بعيداً عن التيار الرئيسي في المجتمع. بدأت شبكة الأغلبية الأخلاقية تعمل مثل الحركات التي تقوم بحملات سياسية. أخذوا يتأكدون من أن الأعضاء قد سجلت أسماؤهم من أجل الاقتراع، ويعلمون استخدام صوتهم الانتخابي بشكل صحيح، وكانوا قادرين أن يصلوا إلى العملية الانتخابية. عقدوا اجتماعات لشرح الحاجة إلى النشاط السياسي، وليعلموا الناس على التكتلات، ولإعداد المستوطنين الجدد، كما علموهم كيفية التأثير على وسائل الإعلام. كان المسيحيون يحرصون على شغل منصب عام مهما كان مستوى المنصب محلياً ومتدنياً. وبذلك أدرك المسيحيون الليبراليون والعلمانيون هذا الحضور الأصولي الحديث الولادة في الحياة العامة. وفي السنوات العشر التالية بدأ المسيحيون المحاربون يستعمرون التيار الرئيسي في المؤسسات. ففي عام 1986 رشح بات روبرتسون نفسه لمنصب الرئاسة، فطوال سنوات كانت لجان العمل العام تهدف إلى مرشحين لمنصب ـ من وجهة نظرهم ـ يطور سياسات غير مرغوبة. لقد أصدروا «بطاقات تقرير» جاعلين أفكارهم ملكية عامة. بدأ النشطاء المسيحيون يسعون إلى مرشحين يخالفونهم في التصويت على قوانين السلاح، ويمولون عيادات الإجهاض، أو تعديل القوانين التي تساوي بين الجنسين، أو من يتبنى آراء خاطئة حول الدفاع، والصلاة المدرسية، أو حقوق اللواط التي كانت تعتبر ضد الأسرة، وضد أمريكا، وضد الله.

في البداية كان النشطاء الأصوليون غير كفؤين، لكنهم تعلموا أحابيل اللعبة

السياسية الحديثة بالتدريج. كانوا وعاظاً، ومقدمي برامج تلفازية، ولم يكونوا سياسيين مطبوعين، مع ذلك فقد حققوا بعض النجاح. إيقاف تعديل قانون الحقوق المتساوية ربما كان الإنجاز الأهم الذي حققوه. فبناء على الدستور يجب أن تقترع /38/ ولاية لمصلحة التعديل، ولكي يتم التعديل يجب أن ينال موافقة ثلثي الأعضاء، وما أن حل عام 1973 حتى صوتت ثلاثون ولاية لمصلحة القانون[101]. لكن مساعي فيليبس شلافلي، وحملة نشاط اليمين المسيحي المحلي قد أوقفت التعديل، ولولا ذلك لما تمكنت الأغلبية الأخلاقية من تغيير تشريع فيدرالي، أو تشريع في الولاية حتى في قضايا مثل الصلاة المدرسية والإجهاض. ففي أركنساس ولويزيانا مررت القوائم لضمان إعطاء التعاليم الحرفية لسفر التكوين زمناً مساوياً للزمن المخصص لنظرية النشوء والارتقاء في المنهج المدرسي. لم يقلق هذا الافتقار الظاهري للنجاح النشطاء المسيحيين الذين أوضحوا أن هدفهم البعيد هو بناء أغلبية شديدة التشدد في ردهات الكونغرس. فما أن يتحقق ذلك لهم حتى تحدث الإصلاحات التي أرادوها.

ليس من السهل تقييم فاعلية الأغلبية الأخلاقية بعد مضي نحو عشرين سنة على دخولها ميدان النشاط السياسي. فهناك دليل على أن المزيد من المسيحيين الملتزمين يقترعون أكثر من ذي قبل، خاصة في الجنوب، فعندما دعت ليندا شافيز ـ مؤيدة اليمين المسيحي ـ خصمها الليبرالي في انتخابات ميرلاند النصفية عام 1986 على أنه شيوعي وقاتل للأطفال فلربما ساهم ذلك في هزيمتها[102]. كما أن جهود الأصوليين والمحافظين الآخرين لعزل الرئيس كلينتون عام 1998 ـ 1999 بسبب علاقته الجنسية بمونيكا لوينسكي، وحنثه اليمين كانت واضحة للعيان، فمنظر الرئيس الذي كان عليه الإجابة على أسئلة حميمية حول علاقته وسلوكه الجنسي، وابتذال الخطاب السياسي، ولدت هذه القضية قرفاً واسع الانتشار، ولربما نتج عنه رد فعل ليبرالي في مصلحة كلينتون.

ففي ذروة الفضيحة شعر الرئيس أن عليه أن يتوجه إلى تناول الإفطار مع زعماء دينيين في الولايات المتحدة، وأن يعترف متباكياً أنه قد أخطأ، كان ذلك دلالة على أنه لم يعد بإمكان السياسيين التعامل مع الآراء المحافظة باحتقار علماني. ففي نهاية القرن العشرين كان الدين قوة يحسب حسابها في أمريكا الشمالية. لقد سارت الولايات المتحدة طريقاً طويلاً منذ أن أعلن الآباء المؤسسون النزعة الإنسانية العلمانية لعصر التنوير. فمنذ الثورة استخدم بروتستانتيو أمريكا الدين وسيلة للاحتجاج على سياسات وسلوك المؤسسة الليبرالية، فالحملات الأصولية التي شنها فالويل، وروربتسون وأعضاء آخرون من اليمين المسيحي كانت مظهراً متأخراً من القرن العشرين لهذه النزعة. نتيجة

لكل هذه الجهود المسيحية، فإن المقدس في الحياة السياسية للولايات المتحدة يلعب دوراً أكبر بكثير من دوره في دول مثل بريطانيا وفرنسا حيث يتضرر السياسي إذا ما صرح علانية ميله إلى التدين.

كانت أكبر الانتصارات لليمين المسيحي في السبعينات والثمانينات على المستوى المحلي. ففي عام 1974 أليس مور - زوجة وزير أصولي في ولاية كاناوا غرب فرجينيا قادت حملة ضد «الانحراف الإنساني العلماني»ونظرتها للنصوص المقررة في المدارس التي تضمنت أن الإنجيل كان أسطورة، وتنتقد مصداقية الإنجيل، وقدمت المسيحية على أنها منافقة وإلحادية، وذكية جذابة. سحب المسيحيون أطفالهم من المدارس. عرضت مور التراث البروتستانتي الأمريكي على أنه عرضة لعدم ثقة الخبراء به. من يجب أن يراقب المدارس في الولايات: «الناس الذين يعيشون هناك، أم الاختصاصيون التربويون، أم الإداريون، أم الناس من أماكن أخرى، هؤلاء الذين يحاولون أن يخبرونا ما هو الأفضل لأطفالنا؟»[103].

وفي كانون الثاني عام 1982 تمكن المسيحيون المحليون في سانت ديفيد، من الحصول على كتب ألّفها وليم غولنغ، وجون شتاينبك، وجوزيف كونراد، ومارك توين، بالتالي أدى إلى منعها من المدارس. وفي عام 1981 بدأت ميل ونورما غابيير حملة مماثلة كي «نستعيد الله إلى داخل المدارس» في تكساس، واعترضتا على «الانحراف الليبرالي» الذي بالإمكان رؤيته في: أسئلة نهاياتها مفتوحة تطالب الطلاب أن يتوصلوا إلى استنتاجاتهم الخاصة، وأقوالاً حول الدين بدلاً من المسيحية، أقوال ذات أثر سلبي على نظام العمل الحر، ولها جوانب إيجابية عن البلدان الشيوعية أو الاشتراكية فعلى سبيل المثال (الاتحاد السوفييتي هو أكبر منتج في العالم لبعض الحبوب)، أي جانب من تربية جنسية بدلاً من زيادة العفة، وأقوال تشدد على مساهمات السود، والهنود الأمريكيين، واقوال مؤيدة لنظرية النشوء، بينما لم يعط سوى حيز صغير لشرح نظرية الخلق[104].

أصدرت المحاكم حكمها ضد غابلرز، لكن الناشرين كانوا منزعجين من الضرر الذي لحق بتسويق الكتاب.في تكساس حيث تختار الولاية الكتب المقررة لجميع المدارس، لدرجة أنهم قاموا بتعديل الكتب بأنفسهم.

كشفت هذه الحملات أن المخاوف التي ابتلي بها الأصوليون حيال الثقافة الحديثة، ولمدة طويلة: خوفهم من الاستعمار، ومن عدم اليقينية، من نفوذ أجنبي، ومن العلم والجنس. كما أوضحت أن واسب Wasp كانت توجه اليمين المسيحي الجديد كان ينبغي أن تكون أمريكا بيضاء بروتستانتية. كان مسيحيو الأغلبية الأخلاقية يحاربون

لتوسيع مملكة المقدس، ولوضع حد لتقدم الروح العامة العلمانية، ولإعادة الإلهي، مثلهم في ذلك مثل النشطاء اليهود والمسلمين. قد تبدو انتصاراتهم صغيرة وليست هامة، لكن اليمين المسيحي قد تعلم كيف يتصرف في المعترك السياسي، لقد وحدوا أنفسهم، وإلى حد ما أعادوا القداسة إلى السياسة الأمريكية بطريقة تذهل البلدان الأوروبية الأكثر علمانية.

التنظيم الليبرالي/ أناس السبيل الأمريكي/ الذي تبنى قضية غابلرز في تكساس أوضح أن المحافظين قد ربحوا فقط /34/ صوتاً من /124/ في صراع مماثل. لقد بدأ الليبراليون بتشكيل تنظيماتهم وبشن حرب معاكسة. كان التقدم بطيئاً مما أقلق الأصوليين الذين اعتقدوا أن الوقت كان قصيراً، وموعد النشوة الخلاصية كان قريباً وأن الله الكلي القدرة كان فعالاً في التاريخ يعلي الصالح بقوته. لقد اعتقد بعض الأصوليين أن قادتهم كانوا يفلسون. ففي عام 1982 انحرف فالويل إلى هدف أكثر براغماتية من أجل وضع قيود على الإجهاض بدلاً من المطالبة بإلغاء كلي له. وخلال الحملة الرئاسية تحدث بات روبرتسون بحرص وتهذيب عن التيار الرئيسي في حركة دينومينيشن، مع أن الأصولية المتشددة تطالب بشن الهجوم على كنائس المرتدين في كل مناسبة متاحة.

خلال هذه السنوات المبكرة من الفورة البروتستانتية، تعلم فالويل وروبرتسون أن علم السياسة الحديث يتطلب المساومة. وأن السياسات المطلقة لا يمكن أن تنجح في سياق ديمقراطي حيث يستدعي التنافس على السلطة المساومة، وإعطاء بعض الأسباب للخصوم. من الصعب مواءمة هذا مع نظرية متدينة ترى أن مبادئ محددة يجب ألا تنتهك، وليست عرضة للتفاوض. في عالم السياسة العلماني لا شيء مقدس، حيث الأصوليون مجبرون على المقاومة سواء أحبوا ذلك أم لا. فمن أجل تحقيق أي قدر من النجاح كان على فالويل وروبرتسون تقديم تنازلات للأعداء الذين كانا يريانهم شيطانيين، فكان هناك توتر. فمن خلال دخول الأصوليين عالم السياسة الحديث وجدوا أن عليهم ألا يتناولوا العشاء فقط مع الشيطان بل أن يتلوثوا ببعض التأثيرات الشريرة بعد دخولهم قوائم سياسية كي يحاربوا. وخلال العقدين الأخيرين من القرن كانت بعض الحلول التي شعر الأصوليون أنها كانت مستبعدة كانت تعني هزيمة للدين ذاته.

الفصل العاشر

الهــزيـمـــــة

مـن 1979م إلـى 1999م

لقد بينت الهزيمة الأصولية أن الدين قد يكون أي شيء عدا أن يكون قوة مهدورة. فلم يعد بالإمكان أن نتساءل ـ كما تساءل موظف حكومي أمريكي بعد قيام الثورة الإيرانية ـ «عمن كان يأخذ الدين على محمل الجد؟»[1]. لقد جلب الأصوليون الدين من الظلال، وبينوا أن باستطاعته أن يستجيب لمكونات ضخمة في المجتمع الحديث. لقد ملأت انتصارات الأصوليين العلمانيين بالقنوط، لأنه لم يكن ذلك الإيمان المدجّن، المزخرف، الخاص، في عصر التنوير. وكما بدا كان ينكر القيم المقدسة في الحداثة. لقد أوضح الهجوم الديني ـ في أواخر السبعينات ـ أن المجتمعات كانت مُسْتَقْطَبة، وما أن حلت نهاية القرن العشرين حتى كان واضحاً أن المتدينين والعلمانيين كانوا أكثر انقساماً. فلم يكن بوسع أحدهم أن يتكلم لغة الآخر، ولا أن يشتركوا في نظرة أحدهما إلى الآخر. فمن منظور عقلاني محض كانت الأصولية كارثة، لكنها بقيت تتصاعد حتى بلغت تمرداً على ما عدّه الأصوليون سيطرة غير شرعية للعقلانية العلمية، وهذا لم يكن أمراً مدهشاً. فكيف ينبغي أن نقيّم هذه الأصوليات كحركات دينية؟ ماذا باستطاعتها أن تخبرنا حول التحديات الخاصة التي يواجهها الدين في عالم الحداثة، وعالم ما بعد الحداثة؟ هل تصاعدت الانتصارات الأصولية حتى بلغت حد هزيمة للدين، وهل تلاشى التهديد الأصولي؟

لقد كانت الثورة الإيرانية خاصة مربكة للذين مازالوا ملتزمين بمبادئ التنوير. كان من المفترض أن تكون الثورات علمانية بالتحديد. لقد ظُنَّ أنها تحدث عادة في وقت تبلغ فيه مملكة الدنيوي مكانة جديدة، وعلى وشك أن تعلن استقلالها عن مملكة

الدين المقدسة. لقد شرحت هانا آرندت Arendt ذلك في دراستها الممتازة/ في الثورة/ 1963: «في نهاية المطاف، قد يتضح أن ما ندعوه ثورة هو بكل دقة ذلك الجانب العابر الذي يسبب ولادة عالم دنيوي جديد»[2]. لقد بدت فكرة انتفاضة شعبية تحدث في دولة ثيوقراطية مفهوماً أخاذاً تماماً، ومزعجة في رفضها الساذج الظاهري للحكمة الغربية التي لاقت القبول. فبعد الثورة الإيرانية مباشرة لم يكن يتوقع أحد بقاء نظام الخميني على قيد الحياة. ففكرة ثورة دينية بحد ذاتها ـ حكومة إسلامية حديثة ـ كانت تبدو متناقضة حتى في مفرداتها.

لكن كان على الغربيين مواجهة حقيقة مفادها أن معظم الإيرانيين كانوا فعلاً يريدون حكماً إسلامياً. فالمعتدلون ـ الذين تنبأ مراقبون غربيون وأمريكيون بظهورهم ـ لم يهبوا كي يزيحوا عنوة «المُلّات المجانين». والقوميون الذين كانوا يريدون جمهورية علمانية ديمقراطية في إيران وجدوا أنفسهم أقلية بعد الثورة. لم يكن هناك اتفاق حول الشكل الذي يجب أن تكون عليه الحكومة الإسلامية. أما المثقفون ـ ذوو الثقافة الغربية ـ وأتباع شريعتي فكانوا يريدون نظاماً يحكمه الناس العاديون مع حكم اكليروسي مخفض. أما مهدي بازركان ـ رئيس الوزراء الجديد في عهد الخميني فقد أراد العودة إلى دستور عام 1906 من دون ملكية، ومجلساً من المجتهدين له سلطة الاعتراض على التشريع البرلماني غير الإسلامي. أما مدارس قم فوقفت مع ولاية الفقيه التي نادى بها الخميني، أما آية الله شريعة مداري، وآية الله طالقاني فكانا معارضين بشدة لحكم رجال الدين للأمة لأنه كان يمثل خرقاً لقرون من التراث الشيعي المقدس، كانا يريان مخاطر كبيرة في حكم كهذا. لكن ما لبث أن حدث نزاع خطير في تشرين الأول عام 1979[3]، عندما هاجم بازركان وشريعة مداري مسودة الدستور التي وضعها أتباع الخميني، والتي منحت الفقيه سلطة عليا، أي إلى الخميني الذي كان يسيطر على القوات المسلحة، ويخوله تنحية رئيس الوزراء. لقد وضع الدستور أيضاً شرطاً على الرئيس والبرلمان المنتخبين، وعلى الوزارة، وعلى مجلس أوصياء مكون من /12/ عضواً لهم سلطة تخولهم الاعتراض على القوانين التي تناقض الشريعة.

كانت المعارضة على مسودة الدستور قوية. لقد اعترضت عليه كل من حركات الجماعات اليسارية، والأقليات الإثنية داخل إيران، وحزب الشعب الجمهوري الإسلامي الذي أسسه آية الله شريعة مداري. أما الليبراليون والطبقات الوسطى ـ ذوو الثقافة الغربية فقد تزايد شعورهم بالإحباط مما رأوه نزعة تطرف ديني في النظام الجديد: بدا لهم أنهم قد حاربوا بشجاعة كي يحرروا أنفسهم من طغيان الشاه، فوجدوا أنفسهم عرضة

لعسف إسلامي. لقد أشاروا إلى أن مسودة الدستور تكفل حرية الصحافة، وحرية التعبير السياسي (اللتين من أجلهما حارب الليبراليون نظام بهلوي) شرط ألا تخرقا الشريعة والممارسة الإسلامية. كان رئيس الوزراء بازركان عالي الصوت في التعبير عن ذلك، لكنه كان يحاذر مهاجمة الخميني شخصياً، فكان حاداً في انتقاده لمن أسماهم رجال الدين الرجعيين في حزب الثورة الإسلامي، هؤلاء المسؤولين عن بنود الدستور المقترح، لأنه انتهاك للهدف الكلي من الثورة الإسلامية.

في 3 كانون أول عام 1979 واجه الخميني محنة عندما دعي الناس إلى الاقتراع على مسودة الدستور في استفتاء شعبي، فبدا أن ولاية الفقيه سوف تمنى بالهزيمة. فحتى هذه اللحظة كان الخميني براغماتياً، ويدير بكل براعة ائتلافاً من اليساريين والإسلاميين، والمثقفين، والقوميين، والليبراليين لقلب نظام الشاه. لكن ما أن حلت نهاية عام 1979 حتى غدا واضحاً أن هذا التحالف غير المستقر من مجموعات لها أهداف متناقضة على وشك أن يتصدع، ومستقبل الثورة ـ كما كان يراه ـ كان محفوفاً بالمخاطر. لكن ما لبثت الولايات المتحدة أن أتت إلى مساعدته بكل غباء.

على الرغم من الشجب لأمريكا بوصفها الشيطان الأكبر، اتسمت العلاقات بين حكومة الولايات المتحدة والنظام الجديد في طهران بعد الثورة بالحذر لكنها كانت علاقات صحيحة. ففي 14 شباط 1979، أي بعد عودة الخميني إلى إيران هاجم الطلاب السفارة الأمريكية محاولين احتلالها، لكن الخميني وبازركان تحركا بسرعة وطردا المقتحمين. مع ذلك، بقي الخميني لا يثق بالشيطان الأكبر، ولم يستطع أن يصدق أن أمريكا تتخلى عن مصالحها في إيران من دون صراع. فالخوف الفصامي الذي كان يعانيه معظم القادة الأصوليين ـ كما رأينا ـ كان تساور الخميني لاقتناعه أن الولايات المتحدة بكل بساطة كانت تأخذ وقتها، وفي نهاية المطاف سوف تهدد الجمهورية الإسلامية الجديدة بانقلاب مماثل للانقلاب الذي أطاح بمصدق عام 1953. وفي 22 تشرين الثاني عام 1979 عندما طار الشاه المخلوع إلى نيويورك لتلقي العلاج من السرطان الذي كان يفتك به بدت شكوك الخميني أنها قد تأكدت. لقد حذر الخبراء في الولايات المتحدة، وكذلك فعلت طهران عندما حذرتها بعدم السماح للشاه المخلوع من دخول الولايات المتحدة، لكن كارتر اعتقد أن ليس في وسعه أن يحجب هذه الخدمة الإنسانية عن حليفه المخلص.

أصبحت بلاغة الخميني ضد الشيطان الأكبر كاشطة أكثر في الحال. فطالب بإعادة محمد رضا بهلوي إلى إيران كي ينال عقابه، ونادى بتطهير الحكومة من الموالين

للنظام السابق، ففي داخل إيران أُعلن عن طرد الخونة الذين مازالوا يعتمدون على الغرب من الأمة، ففهم من ذلك أن بازركان كان هو الهدف الرئيسي لهذا الهجوم، ومعه كل خصوم مسودة الدستور. في الأول من شهر تشرين الثاني طار بازركان إلى الجزائر لحضور احتفالات الذكرى السنوية لاستقلال الجزائر، وهناك التقطت له صور وهو يصافح مستشار الأمن القومي بريجنسكي في عهد الرئيس كارتر. وهكذا تعرض بازركان للشجب كعميل أمريكي شنه أعداؤه في الحزب الجمهوري الإسلامي. وفي 4 تشرين الثاني هاجم نحو ثلاثة آلاف طالب إيراني السفارة الأمريكية في طهران، واحتجزوا تسعين رهينة. في البداية، تم الاعتقاد أن الخميني سوف يطلق سراحهم فوراً، ويأمر الطلاب بالانسحاب مثلما فعل من قبل، فحتى يومنا هذا لا نعرف فيما إذا كان الخميني على علم مسبق بغزو الطلاب للسفارة. لكنه بقي ساكناً طوال ثلاثة أيام. وعندما أدرك بازركان أن ليس بوسعه الحصول على مساندة الخميني لإخلاء السفارة، اعترف بعجزه سياسياً، فاستقال في 6 تشرين الثاني ومعه وزير الخارجية إبراهيم يازدي. لكن الطلاب الذين توقعوا أن يدوم حصارهم أياماً قليلة وجدوا أمامهم مواجهة بين إيران والولايات المتحدة. لم يلبث الخميني والجمهورية الثورية الإسلامية أن قاما بمساندة الطلبة. والدعاية التي أحاطت بكارثة الرهائن في شتى أنحاء العالم أعطت الخميني تأكيداً جديداً لشخصه. بعد ذلك أطلق سراح النساء وحراس السفارة السود، أما الدبلوماسيون /52/ الباقون فبقوا محتجزين لمدة /444/ يوماً، وأصبحوا أيقونة النزعة الراديكالية الإيرانية.

فالرهائن ـ بالنسبة للخميني ـ كانوا هبة من الله. لقد توحد الإيرانيون خلف قيادته خلال اضطراب داخلي، من خلال تركيز الانتباه على الشيطان الأكبر ـ كعدو خارجي ـ أزال رحيل بازركان وبضربة واحدة الخصم الأبرز لمسودة الدستور وأدى إلى إضعاف المعارضة، وما لبث أن صدر الدستور الجديد في استفتاء كانون الأول بأغلبية كاسحة. لقد رأى الخميني كارثة الرهائن من خلال الوضع الداخلي الخاص. فكما شرح الأمر لرئيس وزرائه الجديد بني صدر: «هذا العمل له فوائد كثيرة فالأمريكان لا يريدون رؤية الجمهورية الإسلامية تمتن جذورها. نحتفظ بالرهائن، وننهي عملنا الداخلي ومن ثم نطلق سراحهم. فهذا قد وحد شعبنا، وخصومنا لا يجرؤون أن يعملوا ضدنا. نستطيع وضع الدستور لاقتراع الشعب من دون صعوبة، وأن نجري انتخابات رئاسية وبرلمانية. وبعد الانتهاء من ذلك نسمح للرهائن بالمغادرة»[4].

سياسته هذه لا يفرضها ميثوس الإسلام على الرغم من بلاغة خطبه النارية، بل

يفرضها لوغوس براغماتي. فبدلاً من البقاء سياسياً عملياً أصبح - من منظوره - قائد الأمة في صراعها ضد الإمبريالية الغربية. وحظيت كلمة «الثورة» بقيمة مقدسة في خطبه، بالمقارنة مع المفردات الإسلامية التقليدية: فهو وحده كان قادراً على اتخاذ موقف ضد أقوى قوة إمبريالية في العالم، وأن يكشف حدود قوتها. فالكراهية تجاه إيران والإسلام في أرجاء العالم، لأن الكارثة لم تحل بشكل طبيعي، جعلت الخميني يدرك أكثر من ذي قبل هشاشة الثورة، وأنها كانت مهددة بأعداء من الداخل والخارج. لقد حدثت أربعة انقلابات منفصلة ضد النظام بين أواخر أيار ومنتصف تموز 1980. وصدامات مستمرة كانت تحدث في الشوارع بين جماعات العلمانيين وحراس الثورة. وازدادت الفوضى والرعب من خلال انتشار ما يسمى «المجالس الثورية» في أرجاء إيران، التي كانت الحكومة عاجزة عن ضبطها. أعدمت هذه اللجان مئات الأشخاص بتهمة «سلوك غير إسلامي»، مثل الدعارة أو تولي منصب في عهد بهلوي. ظهور هذه الهيئات المحلية بعد انهيار سلطة مركزية يبدو سمة عامة لثورة أريد لها إعادة بناء المجتمع. لقد أدان الخميني تجاوزات هذه اللجان التي كانت خرقاً للشرع الإسلامي، ولأنها تنسف سلطة الثورة. مع ذلك لم يحلّها، وفي النهاية كان قادراً على جعلها تحت حمايته، وأن يسيطر عليها فجعلها دعائم لنظامه[5]. كان على الخميني التصدي لحرب مع العراق. ففي 20 أيلول غزت قوات صدام حسين جنوب غرب إيران بتشجيع من الولايات المتحدة. فكان لابد من توقف الإصلاحات الاجتماعية التي خطط الخميني لها. لقد خدم الرهائن الأمريكيون هدفاً طوال هذه الفترة، وعندما توقفت فائدتهم أُطلق سراحهم في 20 كانون الثاني 1981 (يوم تنصيب الرئيس الأمريكي الجديد رونالد ريغان).

لقد أساءت محنة الرهائن إلى صورة الجمهورية الإسلامية الجديدة. فلم يكن في أخذ الرهائن شيء ديني أو إسلامي على الرغم من الكلام العالي النبرة أثناء كارثة جور الشيطان الأكبر. لم يحبذ الإيرانيون أخذ الرهائن، إلا أن الكثيرين كانوا يقدرون رمزيته. فالسفارة تعدّ منطقة تقدمها الدولة على تراب أجنبي، وتصاعد احتلال الطلاب حتى بلغ غزو السيادة الأمريكية، لقد شعر البعض طوال عقود أنهم كانوا سجناء في بلدهم بدعم الولايات المتحدة لديكتاتورية بهلوي. لكن هذه السياسة كانت سياسة انتقامية، وليست دينية. كان الرهائن مقيدي الأيدي والأرجل، ومنعوا من الكلام، وأخبروا أن الولايات المتحدة قد تخلت عنهم. ونُقلوا إلى أماكن مريحة أكثر في مرحلة تالية[6]. لكن هذا النوع من القسوة وسوء المعاملة يناقض الرؤية الأساسية لجميع الأديان الإقرارية الرئيسية، من بينها الإسلام: فلا تكون عقيدة دينية أو شعيرة دينية صادقة إذا لم تكن

تؤدي إلى رحمة عملية. فالبوذيون والهندوس والتاويون والموحدون يتفقون جميعاً على أن الحقيقة المقدسة ليست متعالية فقط «هناك»، بل إنها موجودة في كل كائن إنساني، بالتالي ينبغي أن يُعامل باحترام وتقدير. لكن الإيمان الأصولي سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً يرسب في هذا الامتحان الحاسم إذا أصبح لاهوت غضب وحقد.

ينتهك احتجاز الرهائن أحكاماً إسلامية محددة تتعلق بمعاملة الأسرى. فالقرآن يطالب المسلمين أن يعاملوا الأعداء بطريقة إنسانية. ويؤكد أن أخذ أسرى أمر غير شرعي إلا أثناء القتال. فالسجناء يجب ألا تساء معاملتهم، ويجب أن يطلق سراحهم إما كمعروف أو مقابل فدية بعد انتهاء النزاع. وإذا لم تدفع الفدية فيجب أن يطلق سراح السجين كي يعمل حتى يتمكن من دفع الفدية بنفسه. ومن لديه أسير في عهدته يجب أن يساعده على جمع المبلغ المطلوب من موارده الخاصة[7]. هناك حديث للنبي: «يجب أن تطعموهم مما تأكلون، وتلبسوهم مما تلبسون، وأن تساعدوهم إذا ما كلفتموهم بعمل شاق»[8]. أخذ الرهائن يجب أن يكون مكروهاً للشيعة الذين يجلون الأئمة الذين كانوا رهائن عند حكم طاغية لغايات براغماتية. ربما اتخذ أخذ الرهائن معنى سياسياً، لكنه لم يكن فيه المصداقية الدينية أو الإسلامية.

الأصولية هي دين محارب، وترى نفسها أنها تحارب من أجل البقاء في عالم معادٍ، وهذا يؤثر ويشوه أحياناً نظرتها. فالخميني - كما رأينا - كان يعاني أوهاماً تصيب أصوليين كثيرين. ففي 20 تشرين الثاني 1979 احتل عدة مئات من الأصوليين السنة الكعبة في مكة، وأعلنوا قائدهم أنه «المهدي». شجب الخميني انتهاك المقدسات على أنه من عمل الولايات المتحدة وإسرائيل[9]. هذا التفكير المؤامراتي يظهر عندما يشعر الناس أنهم في خطر. كان المشهد العام في إيران كئيباً، تزايد التضليل على الرغم من شعبية الخميني. لم يكن يسمح لأحد بانتقاد الحكومة أو معارضتها، وتدهورت علاقة الخميني بآيات الله الآخرين خلال عام 1981. وكان هناك حالة حرب بين الإسلاميين الراديكاليين الذين أرادوا العودة إلى الشريعة من جهة وبين العلماء والناس العاديين من جهة أخرى. ففي 22 تموز 1981 أُقيل بني صدر وهرب إلى باريس بعد أن كان رئيساً. وفي 28 حزيران قتل حليف الخميني الرئيسي آية الله بهشتي و/75/ عضواً من الحزب الثوري الإيراني في هجوم بالقنابل على مقرات الحزب[11] الرئيسية. فحتى هذه المدة فضل الخميني إسناد أعلى المراكز إلى الناس العاديين، لكن في أول تشرين الثاني أصبح حجة الإسلام علي خامنئي رئيساً للجمهورية. كان رجال الدين يشكلون أغلبية في المجلس. وفي عام 1983 قمعت كل معارضة سياسية للنظام فلجأت حركة مجاهدي

خلق إلى التنظيم السري بعد رحيل بني صدر، وكذلك الجبهة القومية، والحزب الوطني الديمقراطي الذي تزعمه الحفيد الأكبر لمصدق، والحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي بزعامة شريعة مداري، كل هذه التنظيمات جرى تفكيكها. كما تزايدت مطالبة الخميني «بوحدة الكلمة»[12].

وكما يحدث بعد الثورة ـ في أغلب الأحيان ـ بدا أن النظام يصبح أوتوقراطياً كسابقه، عندما بدأ الخميني يؤكد الالتزام الأيديولوجي، مثله مثل الأيديولوجيات العلمانية الأخرى، لكن في سياق إسلامي، فكان هذا يمثل مفترقاً جديداً. فالإسلام يطلب الانسجام في الممارسة، لكنه لا يطالب بتشدد صارم عقائدياً. من المفترض أن يقلد الشيعة السلوك الديني للمجتهد، لكن لا يتوقع منهم أن يلتزموا بمعتقداته. لقد أصر الخميني على قبول الإيرانيين لنظريته بولاية الفقيه، وأن يتصدوا لكل معارضة. فكما قال للحجاج عام 1979 «وحدة الكلمة هي سر النجاح»[13]. فلن يبلغ الناس الكمال الروحي المرجو ما لم يتبنوا الأفكار الصحيحة: ليس هناك متسع لديمقراطية الرأي، يجب على الناس اتباع الفقيه الأعلى الذي أمدته رحلته الصوفية «بالإيمان الكامل». بعدئذ سوف يسيرون في درب الأئمة[14]. لكن هذا لم يكن يعني ديكتاتورية. فالمسلمون كانوا بحاجة إلى الوحدة إذا ما أرادوا البقاء في عالم معادٍ. في يومنا هذا يُوَاجَه الإسلام بالعدو والتجديف، هذا ما قاله لموفد من أذربيجان. «نحن بحاجة إلى القوة، بالقوة التي بالإمكان الحصول عليها بالتوجه إلى الله بورك اسمه، وعبر وحدة الكلمة»[15]. فالمسلمون لا يستطيعون احتمال اقتتال داخلي فيما بينهم إذا أرادوا التصدي للقوى العظمى. كانت هناك إجراءات ملحة يجب اتخاذها: إعادة توحيد إيران، وإعادتها إلى المثل الإسلامي الأعلى، بعد أن كانت منقسمة إلى أمتين نتيجة لعملية التحديث.

أصيب الغربيون بالرعب عندما سمعوا أن الخميني يطلب من الآباء التنكر لأطفالهم المعادين للنظام، وأعلنت ردة من يهزأ بالدين، وصدر حكم بأنهم يستحقون الموت، فعدّ هذا خرقاً للمثل الأعلى للحرية الفكرية التي أصبحت قيمة مقدسة في أوروبا وأمريكا. مع ذلك لم يفقد الخميني أبداً حب الجماهير الإيرانية، طلاب المدارس الدينية وتجار البازار، والعلماء الأقل شهرة، وحب الفقراء[16]. فبرنامج التحديث في عهد الشاه لم يشمل هؤلاء، فلم يكن باستطاعتهم فهم الروح العامة الحديثة. لقد توصل العلمانيون الغربيون إلى رؤية تحدي التراث كبطولة، كان أتباع الخميني مايزالون يرون سلطة الله القيمة الأعلى، ولم يروا حقوق الفرد قيماً مطلقة، باستطاعتهم فهم الخميني، لكن لم يكن باستطاعتهم فهم الغرب الحديث، لأنهم كانوا مايزالون يتكلمون ويفكرون

بأسلوب ديني قبل حداثي، لم يكن يفهمه غربيون كثيرون. لكن لم يحط الخميني نفسه بأجواء بابوية: لقد أكد أن «عصمته» لم تكن تعني أنه لا يخطئ، ولو كان قليل الصبر مع الأتباع الذين يأخذون كل كلمة من كلماته على أنها إعلان إلهي موحى: «ربما قلت شيئاً البارحة، وغيرته اليوم، وسأغيره ثانية غداً» هذا ما قاله لرجال الدين في مجلس الأوصياء في كانون الأول عام 1983. «هذا لا يعني أن التزم بما قلت البارحة»[17].

شعار «وحدة الكلمة» كان تحجيماً، ويقول البعض إنه تشويه للإسلام. لقد أكد الأصوليون اليهود والمسيحيون أيضاً ـ بوسائل مختلفة ـ على الاتساق العقيدي، ويؤكدون ـ أحياناً ـ أن النسخة التي يدعون إليها كانت ذات مصداقية. لقد خفض شعار الخميني «وحدة الكلمة» المسائل الجوهرية في الإسلام إلى مستوى إيديولوجيا وذلك بإعطاء الخميني نظريته أهمية كبيرة، وبذلك فإنها تغامر بالوقوع في الوثنية، لقد رفع التعبير البشري المحض من حقيقة مقدسة إلى مرتبة مطلقة. لقد انبثق ذلك من إحساس الخميني بالخطر. فطوال سنوات كان يقارع نظاماً علمانياً عدوانياً مدمراً للدين، ومن ثم حارب صدام حسين، وكان يدرك تماماً العداء الدولي الشديد للجمهورية الإسلامية، ومن ثمّ كان شعار «وحدة الكلمة» وسيلة دفاعية. فمن أجل جعل إيران بلداً مسلماً ثانية كان الخميني يبني مقاطعة مقدسة في عالم لا رب له، والعالم من جانبه أراد أن يدمرها. فالإحساس بالإلغاء، والخطر المحسوس، ومعرفته أنه كان يحارب نواة عالم علماني ونزعته العلمانية متزايدة قد مهد إلى روحانية محاربة سوف تنتج نسخة منحرفة عن الإسلام. كانت تجربة الإلغاء مخيفة، نجم عنها نظرة دينية قامعة.

كان الخميني مقتنعاً أن الثورة كانت تمرداً على براغماتية العالم الحديث العقلانية. لقد أثبت الناس أنهم كانوا راغبين بالموت في سبيل تحقيق سلطات ذات غايات متسامية. فذات مرة سأل الخميني أحد الحاضرين في كانون الأول 1979 «هل يتمنى أي امرئ أن يستشهد طفله من أجل الحصول على وطن صالح؟»، «هذه ليست القضية، إنما القضية هي عالم آخر، الشهادة المقصودة هي من أجل عالم آخر. هذه هي الشهادة التي سعى إليها جميع أنبياء الله وقديسوه... الناس يريدون هذا المعنى»[18]. فالعقلانية العلمية لم تستطع الإجابة على أسئلة حول المعنى النهائي للحياة الذي كان دائماً يصون الأسطورة. ففي الغرب، أدى التخلي عن الميثولوجيا ـ في بعض المجالات ـ إلى خواء ملموس، وصفه سارتر ثقب شكله الله. فالغياب المفاجئ لما هو داخلي في حياتهم اليومية والسياسية أدى إلى أن يشعر إيرانيون كثيرون بفقدان الاتجاه. كان الخميني مقتنعاً أن للناس ثلاثة أبعاد، وأن لهم احتياجات روحية بالإضافة إلى الاحتياجات المادية،

وتعبيراً عن ذلك كانوا راغبين بالموت في سبيل دولة تجعل الدين يحتل مكانة مركزية في هويتها، إنهم كانوا يحاولون استعادة إنسانيتهم التامة[19]. قلما نسي الخميني الجانب المتسامي في السياسة، حتى أثناء حدوث أزمة ما. فعندما اندلعت الحرب العراقية الإيرانية اقترح بني صدر أن من المفيد إطلاق سراح الكادر العسكري السابق في نظام الشاه من السجون لإدارة العمليات، لكن الخميني رفض ذلك. قال إن الثورة لم تكن من أجل الرخاء الاقتصادي أو من أجل السيادة على مناطق. ثم روى قصة عن الإمام علي أثناء صراعه مع معاوية مؤسس السلالة الأموية الذي كان يتحدى سلطته. فقبل أن يبدأ جيش علي المعركة، ألقى علي خطبة في الجنود حول التوحيد. وعندما سأل قادته إذا كانت هذه الخطبة مناسبة في وقت كهذا أجابهم علي: «هذا هو السبب الذي من أجله نقاتل معاوية، وليس لمكسب مادي»[20]. كانت المعركة من أجل الحفاظ على وحدة الأمة التي يجب أن تعكس وحدانية الله. بالتالي كان المسلمون يحاربون من أجل التوحيد لا من أجل فتح سوريا.

بالطبع كان هذا محط إعجاب، لكنه واجه مشكلة. فالبشر بحاجة إلى معنى وأسطورة لكنهم أيضاً بحاجة ماسة إلى لوغوس عقلاني أيضاً، وهذان العالمان كانا متلازمين في مجتمع ما قبل حديث. فالأسطورة لا يمكن شرحها في كلمات منطقية أو عقلانية، كذلك ليس بالإمكان التعبير عنها في السياسات العملية. فكان هذا أمراً صعباً، أدى أحياناً إلى فصل واقعي للدين عن السياسة.

لقد اقترح لاهوت الإمامة أن ليس هناك تناقض بين النظرة الصوفية والبراغماتية الصلبة المطلوبة من رأس الدولة. في بعض الأحيان كان الفرق الحاسم بين الأسطوري واللوغوس غير واضح بالنسبة للخميني. ونتيجة لذلك كانت بعض سياساته كارثية. لقد تعرض الاقتصاد لانخفاض حاد مفاجئ في عائدات النفط بعد أزمة الرهائن، ومن النقص في الاستثمار الحكومي السليم. لقد حرمت التطهيرات الأيديولوجية إدارات الدولة والصناعة من إدارات كفؤة. لقد أدى عداؤه للغرب إلى خسارة إيران معدات أساسية، وقطع غيار، والمشورة التقنية. وما أن حل عام 1982 حتى كان معدل التضخم عالياً، وحدث نقص في السلع الاستهلاكية، وارتفع معدل البطالة إلى 30٪ من عدد السكان وإلى 50٪ في المدن. كانت الصعوبات التي عاناها الناس مزعجة للنظام الذي وضع ـ ولأسباب دينية ـ التقدم الاجتماعي في قمة أولوياته بعد تسلمه السلطة، فبذل الخميني كل ما في وسعه لمصلحة الفقراء. فأنشأ مؤسسة للمعدمين كي يزيل عنهم الضائقة التي عانوها في عهود سلالة بهلوي. كما قدمت الروابط الإسلامية في المصانع

والمشاغل قروضاً من دون فوائد إلى العمال. أما في المناطق الريفية فقد شغلت مؤسسة جهاد للتشييد الشبان في بناء منازل جديدة للفلاحين، وفي المشاريع الزراعية والصحة العامة، ومشاريع الصالح العام، خاصة في مناطق الحرب. لكن الحرب مع العراق كانت معوقاً لهذه المشاريع.

كان الخميني مدركاً للتوتر الموجود بين ما هو صوفي وبين ما هو عملي. كما كان يعلم أن دولة حديثة بحاجة إلى مشاركة شعبية وحكومة تمثيلية تماماً. وكما اكتشف الغرب في مسار التحديث الخاص به أن هذا هو النمط الوحيد للسلطة الذي يفعل في مجتمع صناعي وتقني. لقد كانت نظرية ولاية الفقيه محاولة لتزويد المؤسسات السياسية الحديثة بسياق إسلامي يعطي هذه المؤسسات معنى يراه الناس، فالفقيه الأعلى، ومجلس الأوصياء سوف يعطيان المجلس المنتخب معنى دينياً صوفياً كان يحتاجه شعب مسلم بعد أن أخفق في إقامة علاقة مع المثل الأعلى العلماني الغربي: كانت ولاية الفقيه - بهذا المعنى - محاولة لتقديم أساس أسطوري غامض من أجل أنشطة البرلمان العملية، ولاحتواء ما هو حديث ضمن نظرة تقليدية. لقد طور الخميني فكرة ولاية الفقيه في مدرسة النجف. فما بدا ملائماً نظرياً اتضح أنه إشكالي عندما وضع في التطبيق في إيران. لقد اتضح ذلك في عام 1981، واستمرت هذه الصعوبة بمضايقة الخميني طوال ما تبقى من حياته.

في عام 1981 اقترح المجلس بعض الإصلاحات المتعلقة بالأراضي لتضمن توزيعاً للموارد أكثر عدلاً. تعاطف الخميني مع هذه الخطوة التي ستفيد الناس، مع أنها تتناقض مع رسالة الشريعة. لقد استطاع أن يرى أن إيران إذا لم تكن قادرة على تحقيق هذا النوع من الإصلاح الأساسي، فإنها ستبقى زراعية إقطاعية، وأي تحديث سيبقى مفعوله سطحياً. لكن فاتورة إصلاح الأراضي اعترضتها صعوبات. فوفقاً للدستور كل تشريع يجب أن يمر على مجلس الأوصياء المخول برفض القوانين التي يراها غير إسلامية. لكن علماء كثيرين في المجلس كانت لديهم أملاك كبيرة، وعندما قدم لهم مشروع الإصلاحات مارسوا حقهم في الاعتراض عليه، مستشهدين بأحكام الشريعة لدعم قرارهم. حاول الخميني مماحكتهم وقال: إن رجال الدين يجب ألا يتدخلوا في مسائل ليسوا مؤهلين للتصدي لها، «لأن هذه خطيئة لا تغتفر، وسوف تفضي إلى عدم ثقة الأمة برجال الدين»[23]. كان رجال الدين يفهمون الدين والفقه لكنهم لا يفهمون الاقتصاد الحديث، فالجمهورية الإسلامية يجب أن تكون دولة حديثة، وبحاجة إلى اختصاصيين يعملون ضمن مجال خبراتهم.

لكن هذه العقدة استمرت، ورفض مجلس الأوصياء تمرير القضية، فحاول الخميني أسلوباً أكثر روحانية، ففي آذار 1981 أخبر مجموعة من رجال الدين: «يجب ألا يتوقع المرء أن يصلح الآخرين من دون أن يصلح نفسه أولاً». فرجال الدين لا يستطيعون إعادة الناس إلى الإسلام، إذا كانت أنانيتهم تقعدهم عن ذلك، وإذا كانوا مرتهنين لصراعات سيطرة فارغة. يجب على كل عالم أن يتغلب على أنانيته التي تعيق التطور الإسلامي في البلاد. فكان الحل «يجب أن تبلغوا مرحلة تتجاهلون فيها أنفسكم، حيث لا وجود للذات كي ترضوها: هناك لا يوجد نزاع ولا شجار»[24]. نبع هذا الموقف من ممارسة الخميني للعرفان. فبينما يقترب الساعي من الله فإنه يخلص نفسه تدريجياً من رغباته الأنانية حتى يكون قادراً أن ينال رؤية الله المحولة له. لكن محرك السياسة الحديثة مختلف جداً عن التأمل الروحي. لقد صم أعضاء مجلس الأوصياء آذانهم عن نداء الخميني. فالسياسة ـ عادة ـ تجذب الرجال والنساء إليها من خلال إحساس متعال بالذات. والمؤسسات الحكومية الحديثة تعمل من خلال توازن المصالح المتنافسة، لا بهذا النوع من إنكار الذات. فعندما طور نظرية الفقيه، اعتقد الخميني أن العلماء في مجلس الأوصياء سوف يؤكدون القيم الصوفية الباطنية لما هو غير مرئي، لكنهم ـ بدلاً من أن يفعلوا ذلك ـ تشبثوا بموقفهم أكثر، مثلهم مثل معظم الناس الفانين في النزعة المادية للظاهر.

لحل هذه العقدة مع مجلس الأوصياء، حرض المتحدث باسم المجلس حجة الإسلام هاشمي رفسنجاني الخميني على استخدام سلطة الفقيه الأعلى كي يمرر القانون من دون اعتراض. فالدستور قد خول الفقيه قول الكلمة الأخيرة في جميع المسائل الإسلامية، وبذلك استطاع التحكم بقرار مجلس الأوصياء. لقد اقترح رفسنجاني أن بوسع الفقيه أن يحدد المبدأ الإسلامي للمصلحة العامة التي تسمح للمشرع أن يسن «قوانين ثانوية» في مسائل لا بينة لها في السنة والقرآن، إذا ما كان الصالح العام يتطلب ذلك. لكن الخميني لم يكن يتمنى فعل هذا. لقد بدأ يدرك أن مكانة الفقيه الأعلى قد تضعف سلطة المؤسسات التي كانت الجمهورية الإسلامية بحاجة إليها إذا كانت تريد البقاء في العالم الحديث. فإذا ما استمر بالتدخل، وتغيير قرارات المؤسسات الحكومية من خلال تأثيره الشخصي، فإن المجلس ومجلس الأوصياء سوف يفقدان مصداقيتهما وسلطتهما، ولن ينجو الدستور الإسلامي من موته. وهكذا استمر المأزق بين المجلسين.

حاول بعض العلماء توبيخ أعضاء مجلس الأوصياء من خلال الإشارة إلى الأطفال الإيرانيين الذين يستشهدون كل يوم في الحرب مع العراق. ويوضح هؤلاء

الأبناء الشهداء المخاطر الأخلاقية في ترجمة الرؤية الصوفية إلى سياسة عملية. فمنذ إعلان الحرب تجمع المراهقون في المساجد يرجون إرسالهم إلى الجبهة. ومعظمهم أتوا من الأحياء الفقيرة، ومن مدن الصفيح، الذين تحولوا إلى راديكاليين أثناء الثورة. لقد انضم بعضهم إلى مؤسسة المعدمين، أو عملوا في مؤسسة الجهاد للتشييد، لكن هذا لا يمكن مقارنته بالحماسة في ساح المعركة. تجهيزات الحرب كانت سيئة، وهناك انفجار سكاني، وكان الشبان يشكلون الأغلبية. لقد أصبحت مؤسسة المعدمين النواة لجيش تعداده نحو عشرين مليون متطوع للذهاب إلى القتال. فأصدرت الحكومة قانوناً يسمح للشبان في سن الثامنة عشرة بالتطوع والذهاب إلى الجبهة من دون موافقة آبائهم. إنهم سوف يصبحون حماة الإمام، ويضمنون مكاناً في الفردوس إذا ما استشهدوا. لبس عشرات الألوف أغطية قرمزية على رؤوسهم (رمزاً للشهادة)، وتدفقوا في مناطق الحرب. بعضهم يزيل الألغام، أو يركضون أمام الجنود، وأحياناً كانوا يتطايرون أشلاء. بينما انتحاريون آخرون كانوا يهاجمون الدروع العراقية ويفجرون أنفسهم على طريقة الكاميكاز. وأرسل كتبة إلى الجبهة لكتابة وصايا الشباب التي كانت معظمها رسائل إلى الإمام الخميني، وتحدثوا عن النور الذي سكبه في حياتهم، وعن سعادتهم بالقتال مع رفاقهم وهم في طريقهم إلى الفردوس[25].

كان هؤلاء الشبان مداد إيمان الخميني بالثورة. إنهم كانوا يتبعون خطا الإمام الحسين، يموتون كي يشاهدوا اللامرئي، فكانت أعلى شكل للزهد الذي يتسامى المسلم عبره بذاته، ليبلغ الاتحاد مع الله. لم يكونوا مثل من هم أكبر سناً لقد توقفوا عن كونهم «عبيد الطبيعة»، فلم يعودوا مقيدين بالمصالح الذاتية والعالم المادي. كانوا يساعدون إيران على بلوغ «حالة لا نستطيع وصفها إلا بالقول إنها كانت بلداً مقدساً»[26]. فطالما يركز الرجال والنساء على عالم المادة فقط وعلى العالم الدنيوي فإن إنسانيتهم تصبح في مستوى أدنى. «فالموت لا يعني العدم» بل «إنه الحياة» كما صرح الخميني. وبذلك أصبحت الشهادة جزءاً أساسياً في ثورة إيران على براغماتية الغرب العقلانية، أمراً أساسياً في الجهاد الأكبر من أجل روح الأمة[28]. فعلى الرغم من تأكيد الخميني أن الشهادة لم تكن العدم إلا أن هذا الإرسال لآلاف الشبان إلى موت مبكر كان ينطوي على عدمية. لقد كان انتهاكاً لقيم إنسانية أصولية. وأمراً حاسماً للمتدينين والعلمانيين على حد سواء، فالحياة لها حرمة مقدسة، هذا الاعتقاد باستشهاد الطفل كان تشويهاً قاتلاً للدين الذي يؤكده جميع الأصوليين في تراثات الوحدانية الثلاث. ربما انبثق هذا الاعتقاد، من الرعب من الحرب ضد أعداء جبارين يسعون إلى تدميرنا. كما يوضح

مقدار الخطر الكامن في ترجمة واجب صوفي أسطوري إلى سياسة براغماتية أو عسكرية أو سياسية. فعندما تحدث الملاسادرا عن الإفناء الصوفي للذات لم يتصور الموت الطوعي الجسدي لآلاف الشبان. فما يعمل جيداً في عالم الروح قد يصبح مدمراً ـ ولا أخلاقياً حتى ـ إذا ما فُسّر حرفياً وعملياً في العالم الدنيوي. كما كان وبكل وضوح إثباتاً أن من الصعب جداً إقامة سلطة إسلامية حقاً. في عام 1987 أصبح الخميني واهناً وعليلاً عندما قدم نفسه ثانية إلى القضية الدستورية كان مجلس الأوصياء يعرقل قوانين العمل لأنها ـ كما زعموا ـ تمثل خرقاً للشريعة. كان الخميني يساند المجلس ضد النخب والعلماء الرجعيين في المجلس، فأعلن أن الدولة لها السلطة كي تستبدل النظم الإسلامية الأصلية إذا كانت مصلحة الشعب تتطلب ذلك. فالشريعة مدونة من حقبة ما قبل صناعية، وبحاجة ماسة كي تتكيف مع احتياجات العالم المعاصر، لقد فهم الخميني هذا. قال إن الدولة تستطيع أن تستبدل «تلك النظم الأساسية بأي نظام اقتصادي سواء نظام العمل، أو الشؤون المدنية، أو الزراعية، وأن تحول الخدمات التي تحتكرها الدولة إلى وسيلة لتطبيق «سياسات عامة وشاملة»[29]. وبهذا الإعلان فقد أعلن الخميني الاستقلال. يجب أن يكون للدولة التزام بمثل هذه المسائل العملية، وينبغي أن تتحرر من الأحكام المقيدة للدين التراثي ثم ما لبث أن مضى إلى أبعد من ذلك بعد أسبوعين تاليين. لقد شرح الرئيس خامنئي ملاحظاته أن الفقيه الأعلى له الحق أن يفسر القانون. لكن الخميني رد عليه قائلاً إنه لم يكن يعني ما ذهب إليه الخامنئي في شرحه. فكرر القول إن الحكومة ـ من دون أن يذكر دوره كفقيه ـ لا تملك السلطة فقط لتفسير الشرع الإلهي بل هي مركبة الشرع نفسه. والحكومة كانت جزءاً أساسياً من ذلك الحكم الإلهي الذي فوض الله به النبي، وله الأولوية على جميع النظم المقدسة المحيطية، وحتى له الأولوية على أركان الإسلام. «للحكومة الحق في أن تلغي أية اتفاقية غير قانونية، إذا كانت مخالفة لمصالح الإسلام والبلاد. تستطيع الحكومة منع أية مسألة سواء كانت دينية أم دنيوية إذا كانت ضد مصالح الإسلام»[30].

فطوال قرون أكد الشيعة انفصال العالمين: عالم المطلق الأسطوري، وعالم الدين، وعالم الروحانية يعطي الحياة معنى، لكنه متميز تماماً عن لوغوس السياسة البراغماتي، وهكذا بدأ الخميني يؤكد أنه يجب ألا يعيق الحكومة شيء في مسعاها النفعي وراء مصالح الناس والصالح العام للإسلام.

اعتقد البعض أن الخميني كان يشير إلى حكومته، وأنه يعلي من مبدأ ولاية الفقيه إلى مرتبة أعلى من مرتبة أركان الإسلام. لكن رفسنجاني أشار إلى أن الخميني لم يذكر

«الفقيه». ويا لرعب معظم مؤيدي الخميني الراديكاليين عندما اقترح رفسنجاني أن الخميني كان يعني المجلس بكلمة «الحكومة». وفي خطبة استثنائية ألقاها رفسنجاني في 12 كانون الثاني 1988 قدم فيها تفسيراً لولاية الفقيه. فالله لم يكشف كل شرائعه التي كانت تحتاجها الأمة إلى النبي في القرآن، بل فوض سلطته إلى النبي الذي أصبح وكيله، وسمح له أن يستخدم مبادرته الخاصة في هذه المسائل الثانوية. فالإمام الخميني ـ الفقيه الأعلى. قد فوض سلطته إلى المجلس الذي يتوجب عليه أن يسن قوانين جديدة بناء على مبادرته. فهل هذا كان يعني أن إيران كانت تتبنى ديمقراطية على النمط الغربي؟ بالطبع لا. فهذا الحق بالتشريع لم يأت من الشعب بل من الله الذي نقل سلطته إلى النبي، ومنه إلى الأئمة، والآن إلى الإمام الخميني، وهؤلاء أعطوا الشرعية لقوانين المجلس، وليس الشعب. قال رفسنجاني «لذلك ترون أن الديمقراطية حاضرة في شكل أفضل مما في الغرب» لأن جذرها من الله. «لقد كان أسلوباً سليماً لحكم الشعب. بإذن ولاية الفقيه»[31]. إن احتياجات الدولة الحديثة قد حركت إيران باتجاه سلطة ديمقراطية، لكنها هذه المرة أتت في سياق إسلامي يستطيع الناس إقامة علاقة بينها وبين تراثاتهم الشيعية. من المحتمل أن رفسنجاني قد أسهب في الشرح، وبدا الخميني مسروراً بذلك. ففي انتخابات ربيع 1988 طلب من الناس أن يساندوا المجلس من دون أن يذكر رجال الدين. أما الذين كانوا يتلهفون إلى إعادة البناء الاقتصادي فلم يفتهم هذا الازدراء لرجال الدين فخسر العلماء نصف عدد المقاعد. فنحو /36/ عضواً من بين أعضاء المجلس الـ /270/ عضواً تلقوا تعليماً دينياً تقليدياً[32]. لقد بدا أن الخميني كان راضياً عن النتائج، فأعطى الضوء الأخضر إلى السياسيين الأكثر براغماتية، الذين سعوا إلى تعديل الدستور في شتاء 1988. وفي تشرين الأول أكد الخميني أنه «لا يسمح للعلماء أن يعيقوا تقدم البلاد، وأن برنامج إعادة البناء يجب أن يقوده خبراء ووزراء في الوزارة، واللجان المناسبة من المجلس، ومراكز أبحاث علمية، ومخترعون، ومكتشفون، واختصاصيون ملتزمون»[33]. وبعد شهرين لاحقين سمح للجنة أن تراجع الدستور. أما الإسلاميون الأكثر راديكالية ـ الذين رأوا أي تخفيف لولاية الفقيه ـ بمثابة خيانة للثورة فقد أصابهم اليأس، وبدا أن البراغماتيين ينالون موافقة الإمام.

في هذا الجو من النزاع الداخلي ـ أي في 14 شباط عام 1989، أي قبل أربعة شهور من وفاة الخميني ـ أصدر فتواه ضد الكاتب البريطاني الهندي الأصل سلمان رشدي. ففي روايته /آيات شيطانية/ رسم رشدي صورة للنبي عدّها معظم المسلمين تجديفاً. لقد صوَّره رجلاً شبقاً، ودجالاً وطاغية، والأمر الأكثر خطورة هو أن القرآن

كان مدنساً بآيات شيطانية. لقد عبرت هذه الرواية عن الفوضى التي تسبب الدوار لعالم ما بعد الحداثة حيث لا توجد حدود، ولا يقينيات، ولا هوية محددة بوضوح. المقاطع التي سببت الهجوم هي أحلام وخيالات نجم فيلم هندي مقتلع من جذوره، يعاني من انهيار ملتبس داخلي مع أهواء الغرب المعادية للإسلام. أما التجديف فكان أيضاً محاولة لإلقاء ما تبقى من آثار الماضي، ولتحقيق هوية مستقلة حرة من الشعارات القديمة. لقد شعر مسلمون كثيرون أن هذه الصورة جارحة حتى الأعماق، وبدت انتهاكاً لما هو مقدس في شخصيتهم المسلمة. فالدكتور زكي بدوي ـ أحد البريطانيين الأكثر تحرراً ـ صرح إلى صحيفة الغارديان أن كلمات رشدي كانت «بالنسبة للمسلمين أكثر سوءاً مما لو اغتصبت ابنته». فالنبي هو في داخل الشعائر الإسلامية وفي وجود كل مسلم». كانت الرواية مثل «سكين تنغرس في جسدك، أو أنك تتعرض للاغتصاب»[34]. حدثت مظاهرات في باكستان، وحرقت الرواية في جو احتفالي في برادفورد في إنجلترا حيث يعيش تجمع كبير من المسلمين الذين اعترضوا ـ استناداً إلى قوانين التجديف البريطانية التي كانت توقع العقوبة إذا ما تعرضت المسيحية للإهانة. وكانوا مدركين لانحياز واسع النطاق في إنجلترا ضد الإسلام. في 13 شباط رأى الخميني الشرطة الباكستانية تطلق النار على المتظاهرين فاستنتج أن الرواية لابد أنها شريرة. لقد طالبت فتواه المسلمين في شتى أنحاء العالم بقتل رشدي والناشرين حيثما وجدوا.

في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في الشهر التالي أدينت الفتوى من قبل 44 دولة من بين الدول الخمس والأربعين في المؤتمر على أنها غير إسلامية. إذ لا يسمح بإدانة خاطئ من دون محاكمة ولا يسمح الشرع الإسلامي أن يطبق في بلد غير مسلم. ومن ثمّ كانت الفتوى تشويهاً للإسلام. لقد كان ملاسادرا أحد شيوخ الخميني الرئيسيين الذي كان يعارض وبكل صراحة أن يتعرض المرء إلى عنف تحقيق ديني أو إكراه، كما أكد حرية الفكر. لقد نبع النمط الإسلامي من قناعة المسلمين أن الإسلام قد تلقى ضربة قاتلة، وسنوات القمع وتشويه السمعة إضافة إلى الهجوم العلماني قد أثارت حساسيات المسلم. كانت الفتوى إعلان حرب، هذا ما شعر به العلمانيون والليبراليون في الغرب الذين شعروا أن أقدس قيمهم قد انتهك. فمقياس جميع الأشياء ـ بالنسبة لهم ـ هو الإنسانية وليس إله ما فوق طبيعي، إذ يجب أن يتمتع الرجال والنساء بالحرية التامة كي يحققوا طاقاتهم الكامنة أثناء سعيهم إلى التميز الفني. لكن لم يستطع المسلمون قبول هذا المعيار لأن سلطة الله هي القيمة العليا لديهم. وهكذا فإن قصة رشدي تمثل صداماً بين منطلقين لا يتصالحان، ولا يستطيع أي جانب منهما فهم وجهة نظر الآخر.

فجماعات متباينة تعيش في مجتمع واحد كانت متعارضة تماماً، وفي حالة حرب كامنة.

لقد أصبح هذا الاستقطاب بين المتدينين والعلمانيين واضحاً عندما توفي الخميني في حزيران عام 1989. لقد عدّ الغرب الخميني عدواً له، وشعر الناس الغربيون بالحيرة عندما رأوا الحزن الحقيقي يلف الإيرانيين أثناء تشييع جنازته. تحرك عامة الناس حول تابوته بانفعال كبير لدرجة أن الجثمان سقط، وكأنهم كانوا يريدون إبقاء الإمام معهم إلى الأبد. مع ذلك لم تتداعَ الجمهورية الإسلامية منهارة بعد موته، بل برهنت عن علائم مرونة كبيرة. فعلى الرغم من أن الفتوى قد أثارت عداوة الغرب من مكامنها إلا أن إيران بدت تتحرك باتجاه الروح الغربية. فالدستور الجديد الذي صدر في 9 تموز 1989 أظهر خطوة واضحة باتجاه أسلوب حكم أكثر براغماتية وعلمانية. فلم تعد القدرات الغامضة تنسب إلى الفقيه الأعلى، ولن ينصب ـ كما كان الخميني ـ بمطالبة شعبية. يجب أن يكون ضليعاً بالشرع الإسلامي، لكن لم يعد من الضروري أن يكون واحداً من المجتهدين المرموقين. «فالحكمة السياسية» هي المزية الحاسمة للقائد الجديد. لقد احتفظ مجلس الأوصياء بحقه بالاعتراض، لكن سلطته أصبحت مشروطة من قبل تشخيص النظام الذي يفض كل النزاعات مع المجلس. نتيجة لهذه التغيرات كان المجلس قادراً أن يسن قوانين جميع الإصلاحات التي يعرقلها الأوصياء[35]. في اليوم التالي لدفن الخميني نُصّب آية الله خامنئي فقيهاً، ثم أصبح الرئيس المنتخب في 28 تموز 1989. لقد استبعدت وزارته الراديكاليين، وثلث وزرائه تلقوا تعليمهم في الغرب، فمارسوا ضغوطاً من أجل المزيد من الاستثمارات الغربية، وإلى توجه أكثر رأسمالية، مما أدى إلى تقليص دور الحكومة في المسائل الاقتصادية. مع ذلك مايزال هناك مشاكل. لقد تابع المتشددون حربهم على البراغماتيين، والمحافظون في مجلس الأوصياء كانوا مايزالون قادرين على عرقلة الإصلاحات. لكن احتياجات الدولة أخذت تدفع الإيرانيين باتجاه تعددية أكبر، إلى علمنة مبنية على التراث الشيعي أكثر من استنادها إلى التراث الغربي. أصبح الناس أقل عداء للقيم الغربية لأنهم كانوا قادرين على مقاربتها في سياق إسلامي.

بالإمكان رؤية هذا التحول في مؤلف عبد الكريم سورش Sorush، أحد أبرز المثقفين الإيرانيين. لقد درس عبد الكريم تاريخ العلم في جامعة لندن، وشغل مناصب هامة في حكومة الخميني بعد الثورة. لكنه ـ في أيامنا هذه ـ لم يعد جزءاً من المؤسسة السياسية، لكنه مايزال مؤثراً كثيراً فيمن يتبؤون مراكز في السلطة. فخطبه يوم الجمعة تذاع كثيراً، وهو أهم المتحدثين في الجوامع والجامعات. إنه معجب بالخميني وبشريعة

مداري، لكنه ذهب أبعد مما ذهب إليه. فرأيه بالغرب أكثر دقة. ومضى بعيداً عندما قال إن الإيرانيين في نهاية القرن العشرين سيكون لديهم «ثلاث هويات: ما قبل إسلامية، وأخرى إسلامية، وثالثة غربية، وعليهم أن يصالحوها. فليس كل شيء غربي مدنساً أو سامأً»[36]. لكن سورش لم يقبل روح الغرب العامة العلمانية الأكثر ردايكالية. فحسب رأيه، لا تستطيع العقلانية العلمية أن تقدم بديلاً عن الدين قابلاً للحياة. فالبشر بحاجة دائمة إلى روحانية تأخذهم إلى ما خلف المادة. لكن ينبغي على الإيرانيين أن يتعلموا تقدير قيم العلم الحديث في الوقت الذي يتمسكون فيه بتراثاتهم الشيعية أيضاً[37]. الإسلام يجب أن يتطور أيضاً: فالفقه يجب أن يتكيف مع العالم الصناعي الحديث، وأن يطور فلسفة حقوق مدنية، ونظرية اقتصادية قادرة على البقاء في القرن الحادي والعشرين[38]. كان سورش معارضاً لحكم العلماء «قضية الدين كبيرة جداً لدرجة ألا يعهد بها إلى رجال الدين فقط»[39]. ضايق رجال الدين المحافظون سورش، لكن شعبيته توحي بأن الجمهورية الإسلامية تتحرك نحو جانب ما بعد ثوري، سوف يقربها من الغرب أكثر.

بدا هذا واضحاً في 23 أيار 1997 عندما تسلم حجة الإسلام سيد خاتمي الرئاسة في نصر كاسح عندما نال 22 مليون صوت من 30 مليون ناخب. لقد أوضح خاتمي أنه يريد علاقة أكثر إيجابية مع العالم الغربي، وفي أيلول 1998 حرر حكومته من فتوى سلمان رشدي، لم يلبث آية الله خامنئي أن صادق على ذلك. لقد وجد خاتمي أن مجلس الأوصياء يعيق إصلاحاته، لكن انتخابه يعدّ مؤشراً إلى رغبة عميقة لدى قسم كبير من الإيرانيين بتعددية أوسع، وتفسير ملطف أكثر للشريعة الإسلامية، وتأمين الحماية الاقتصادية للمضطهدين، وبسياسات تجاه النساء أكثر تقدمية. لكن لا رجعة عن الإسلام، فهم يريدون سلطة محتواة ضمن سياق إسلامي شيعي، يجعل من القيم الحديثة أمراً أكثر قبولاً مما كانت تعتبر مستوردة وأجنبية. فإذا ما سمح لحركة دينية راديكالية بالظهور والعمل ضمن عدوانيتها وحقدها، فإن باستطاعتها أن تتعلم وتتفاعل إبداعياً مع التراثات الأخرى، وأن تتجنب عنف الماضي القريب، وأن تعقد السلام مع أعداء الماضي، فعندما يتعرض الدين للقمع فإنه يصبح عنيفاً.

لقد أصبح هذا واضحاً في مصر عندما حزن الغرب لدى سماعه نبأ اغتيال السادات على يد الأصوليين السنة كان السادات يحضر عرضاً عسكرياً في 6 تشرين الأول احتفالاً بحرب 1973 ضد إسرائيل، عندما توقفت إحدى العربات في العرض، وخرجت عن النسق أمام منصة السادات. فعندما رأى السادات الملازم الأول خالد

الإسلامبولي يقفز من العربة ويركض نحوه، انحنى السادات ظناً منه أن الضابط كان يريد تحيته لكن لم يلبث أن أطلق خالد وابلاً من الرصاص، وأخذ يصيح حتى بعد أن أصيب بجرح في بطنه «أعطوني ذلك الكلب، ذلك الكافر». دام الهجوم نحو خمسين ثانية، قتل فيه السادات مع سبعة آخرين، وجرح 28 آخرون.

كان السادات حاكماً مسلماً يستطيع الغرب أن يفهمه، بالتالي حزن عليه. لقد بدا ورعاً من دون تعصب، وأعجب الغرب بمبادرته تجاه إسرائيل، وبسياسة الانفتاح. لقد حضر جنازته لفيف من الأمريكيين والأمراء الأوروبيين، والسياسيين، والرؤساء. بينما لم يحضرها أي زعيم عربي ولم تصطف الحشود لوداعه في الشوارع. ففي ليلة مصرع السادات كانت الشوارع ساكنة تماماً. والشعب المصري لم يبكه، ولم يحتشدوا حول جثمانه مثلما فعل الإيرانيون حول جثمان الخميني. الغرب الحديث والمجتمعات التقليدية في الشرق الأوسط كانا قطبين متباعدين ولم يستطيعا أن يتشارك كل منهما مع الآخر في رؤيته للأحداث. عدد كبير من المصريين رأى في حكم السادات المشترك الكثير مع الجاهلية. في عيد الأضحى احتل الأعضاء الطلاب في الجماعة الإسلامية الذين منعوا من إقامة معسكرهم الصيفي في القاهرة ـ جامع صلاح الدين ـ ونددوا بكامب ديفيد، وأدانوا السادات على أنه أحد قادة المغول، وأنه كان مسلماً بالاسم فقط[40]. كما انتسب بعض أعضاء الجماعة المقموعة إلى شبكة خلايا سرية تتبنى الجهاد المسلح ضد النظام. فخالد الإسلامبولي الذي درس في جامعة المنيا كان أحد أعضاء هذا التنظيم الجهادي.

كان السادات على علم بهذا التنظيم المنشق، وكان يريد تجنب المصير الذي لقيه صديقه الشاه. ففي عام 1978 أصدر قانون العيب، بينما كانت الثورة تتصاعد في إيران. فبموجب هذا القانون أي انحراف سواء في الفكر أو الكلمة، أو السلوك، أو النهج المقرر كان يلقى عقوبة فقدان الحقوق المدنية، وسحب جواز السفر، ومصادرة الأملاك. لقد مُنع المواطنون من الانتساب إلى أي تنظيم، أو المساهمة في أي إذاعة، أو نشر أي شيء ينتقد النظام، لأن ذلك يعدّ تهديداً للوحدة الوطنية أو للسلم الاجتماعي. فحتى مجرد إشارة عرضية يبديها المرء سراً في أسرته لم تكن تمر دون عقوبة[41]. لقد أصبح النظام أكثر قمعاً في الشهور الأخيرة من حياة السادات. ففي 3 أيلول 1980 اعتقل السادات نحو 1536 من منتقديه المعروفين، من بينهم وزراء وسياسيون، ومفكرون وصحفيون، وخطباء، وأعضاء في الجماعات الإسلامية، أحد هؤلاء الإسلاميين هو محمد الإسلامبولي أخو خالد الذي اغتال السادات[42].

بإمكاننا الحصول على رؤية داخل الدافع الذي كان وراء مقتل السادات في كتيب ألفه عبد السلام فرج ـ المرشد الروحي لتنظيم الإسلامبولي الجهادي /الفريضة الغائبة/ الذي نشر بعد الاغتيال في كانون الأول 1981، لم يكن الكتيب اعتذاراً، بل موجهاً إلى عامة الناس. وكما يبدو كان يوزع على أعضاء التنظيم سراً، ويقدم لنا فرصة فريدة لنعرف ما الذي كان المقاتلون المسلمون يتحدثون عنه، ما هي مشاغلهم ومخاوفهم، وهمومهم. على المسلمين مهمة عاجلة، فالله قد أمر النبي بإقامة دولة مسلمة حقاً. استهل فرج كتابه بآية قرآنية توضح أنه بعد ثلاثين سنة فقط من نزول أول وحي على محمد، كان صبر الله قد نفد عندما أخفق المسلمون في إطاعة أوامره. «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله»[43]، يسأل الله غاضباً. فكم سيكون غاضباً بعد مرور أربعة عشر قرناً. لذلك يجب على المسلمين القيام بكل جهد ممكن لتنفيذ مشيئة الله. يجب ألا يكونوا مثل الأجيال السابقة التي تصورت أن باستطاعتها إقامة دولة مسلمة بالوسائل السلمية. لكن السبيل الوحيد هو طريق الجهاد، الحرب المقدسة[44]، فالجهاد هو «الواجب المهمل» فلم يعد المسلمون يمارسون العنف المقدس على الرغم من أنه هو الواجب الأكثر أهمية من جميع الفروض. فكانت دعوته هذه تحليقاً في وجه قرون من تراث إسلامي. فلكي يدافع فرج عن دعواه، كان عليه ـ مثل قطب ـ أن يكون انتقائياً من دون رحمة، وفي المسار، فكان لابد له من تشويه النظرة الإسلامية. لقد انبثق هذا التشويه من تجربة القمع، عندما أكد فرج أن السبيل الوحيد لإقامة مجتمع عادل هو بالسيف وحده. وأورد حديثاً للنبي مفاده «من لم يكن راغباً بالحرب دفاعاً عن دينه فإنه سوف يموت وكأنه لم يكن مسلماً أبداً، أو يموت ميتة منافق، فظاهرياً فقط يدعي أنه مسلم[45]. ففي القرآن يخبر الله المسلمين بكل وضوح: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»[46]. إنه يأمر المسلمين «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم»[47]. لقد اعتقد فرج أن آيات السيف هذه قد أوحيت إلى محمد في مرحلة تالية لتلك الآيات التي حثت المسلمين على إحلال السلام مع أعدائهم، وعلى معاملتهم بلباقة. بالتالي نسخت هذه الآيات تلك الآيات التي يبدو أن القرآن فيها ينفر من العنف. لكن القرآن يهاجم المشركين فقط، بينما زعم السادات أنه كان مسلماً يلتزم بالأركان الخمسة. فكيف بالإمكان أن يحاربه مسلم؟ لقد وجد فرج عوناً له في فتوى لابن تيمية الذي قال ـ في القرن الرابع عشر ـ إن الحكام المغول الذين اعتنقوا الإسلام إنما كانوا في حقيقة الأمر مرتدين، لأنهم حكموا وفقاً لقوانينهم الخاصة بديلاً عن الشريعة[49]. وحكام مصر الراهنون كانوا أسوأ من المغول. فقوانين المغول كانت تضم تشريعات يهودية ومسيحية على الأقل، بينما النظام القانوني المصري كان

مبنياً على «قوانين الكفر» التي وضعها الكفار وفرضها المستعمرون على الشعب المسلم[50]. «حكام هذا العصر هم في حالة ردة عن الإسلام. لقد تربوا على موائد الإمبريالية سواء كانت صليبية أو شيوعية، أو صهيونية. إنهم لا يحملون من الإسلام شيئاً سوى أسمائهم، مع أنهم يصلون ويصومون، ويدعون أنهم مسلمون»[51]. فالطلاب الذين احتلوا مسجد صلاح الدين قارنوا بين السادات وحكام المغول. وأفكار فرج لم تقتصر على مجموعة صغيرة من المتطرفين، بل كانت تناقش على نطاق واسع بحلول الثمانينات. لقد أقر فرج أن الجهاد في الشريعة الإسلامية واجب جماعي، قرار تستطيع الجماعة أن تتخذه ولم يكن متوقفاً على الفرد كي يشن حرباً مقدسة. لكنه أصر أن هذا الحكم يطبق عندما تتعرض الأمة لهجوم أعداء خارجيين عليها. أما الحالة اليوم فهي أكثر خطورة لأن الكفار قد استولوا على مصر، ولذلك أصبح الجهاد واجباً مقدساً على كل مسلم يستطيع القتال[52]. وبذلك ضُيّق التراث الإسلامي المعقد إلى غاية واحدة: فالسبيل الوحيد كي تكون مسلماً صالحاً في مصر السادات هو أن تشارك في حرب مقدسة شرسة على النظام.

لقد قدم فرج إجابات على أسئلة كانت تربك تلاميذه الشبان. فعلى الرغم من أنهم كانوا يخططون للاغتيال، إلا أن أعضاء تنظيم الجهاد أرادوا أن يسلكوا مسلكاً أخلاقياً قدر الممكن. هل من المسوّغ أن يرووا أكاذيب كي يخفوا خططهم؟ وماذا عن قتل عابرين مع المذنبين؟ ففي مصر سلطة الأسرة هامة جداً، فهل مشاركة الشبان في المؤامرة من دون طلب الإذن من آبائهم شرعية؟[53] كان هناك اهتمام بإعلان الجهاد على السادات قبل تحرير القدس من إسرائيل، فأي منهما له الأولوية؟ فأجاب فرج إن الجهاد لتحرير القدس يجب أن يكون تحت قيادة قائد مسلم ورع، لا أن يقوده كافر. وفي الوقت ذاته أوضح ثقة مطلقة بتدخل الله المباشر. فبعد قيام دولة مسلمة حقاً، سوف تعاد القدس آلياً إلى الحكم المسلم. لقد وعد الله في القرآن المؤمنين إذا ما قاتلوا الكفار «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين»[55]. فمن قراءة حرفية استنتج فرج أن المسلمين إذا ما أخذوا زمام المبادرة فإن الله سوف يتدخل ويغير قوانين الطبيعة. فهل يتوقع المقاتلون حدوث مساعدة إعجازية[56]؟ فأجاب فرج «أجل».

إن عدم وجود متابعة لاغتيال السادات قد أذهل المراقبين، وكأنما المتآمرون لم يضعوا خططاً لانقلاب، ولم يحاولوا تنظيم انتفاضة عامة. رأى فرج أن من الحماقة توقع الإخفاق لأن واجب المسلم هو إطاعة أوامر الله «لسنا مسؤولين عن النتائج» بعد سقوط

حكم الكافر. «كل شيء سيكون بين أيدي المسلمين»[58]. كان فرج حرفياً مثله مثل أصوليين كثيرين آخرين، لقد قرأ كلمات الكتاب وكأنها كانت حقيقية فعلاً في كل جزء من تفاصيلها، وأن بالإمكان تطبيقها مباشرة وبكل بساطة على الحياة اليومية. لقد أوضح هذا خطراً آخر في استخدام الأسطوري في الكتاب كحجة دامغة للقيام بفعل عملي. فالمثل الأعلى القديم هو إبقاء الميثوس واللوغوس منفصلين: لأن العمل السياسي هو نتاج العقل. ففي ثورتهم على سيطرة العقلانية العلمية كان هؤلاء الأصوليون السنة يتخلون عن العقل، فكان عليهم أن يتعلموا الحقيقة المرة، أن الله لم يتدخل ليقيم دولة إسلامية، مع أن اغتيال السادات ـ كما ظنوا ـ كان إطاعة حرفية لله. فبعد موت السادات أصبح حسني مبارك رئيساً بأقل ضجة، وبقي النظام العلماني في مكانه حتى هذا اليوم.

يبدو أن الأفكار الموجزة في /الفريضة الغائبة/ لم تقتصر على جماعة صغيرة من المتطرفين، بل كانت منتشرة في المجتمع المصري أكثر مما اعتقد المراقبون في حينه[59]. قلة من المصريين كانت تريد قتل السادات فعلاً، إلا أن اغتياله صدم معظم المصريين، لكن سكوتهم بعد موته كان جلياً ومفاجئاً. لقد أدان مشايخ الأزهر الاغتيال لكن لم يكن يبدو عليهم أنهم حزنوا على موته. فالعدد الأول من مجلة الأزهر الذي صدر بعد الاغتيال لم يكن يحتوي على صورة السادات، وذكر القتل في الصفحة الثانية بشكل عرضي. لكن الشخص الذي ينتمي إلى المؤسسة الدينية والذي عبر بقوة ومن دون لبس من موقفه ضد /الفريضة الغائبة/ هو المفتي الذي قدم رداً مفصلاً على كتيب فرج. لقد أعلن حرمة الحكم على مسلم يمارس الشعائر «بالمرتد». فممارسة التكفير لم تكن معروفة في الإسلام، فالله وحده يعلم ما في القلوب. ناقش المفتي آيات السيف في سياقها التاريخي مبيناً أنها أنزلت استجابة لظروف محددة في المدينة في القرن السابع، بالتالي لا يمكن تطبيقها حرفياً على ظروف في مصر القرن العشرين. في /مجلة الصوفية الإسلامية/ الدورية الصوفية الرئيسية في عدد كانون الأول عام 1981، اعتبر أن قرّاءه قد اطلعوا على مبادئ فرج، مع العلم أن /الفريضة الغائبة/ كان قد نشر للتو، ومن المحتمل أن القراء لم يقرؤوه جميعاً بعد. ربما تم تداول أفكار الكتاب في حلقات المتدينين فأصبح عملة شائعة[60]. لقد عدّت أغلبية المصريين الاغتيال ذنباً كبيراً، لكن كثيرين كانوا يشعرون بالتساهل تجاه ما حدث للسادات. كان المصريون يريدون أن يروا مواصفات إسلامية حقيقية في قائدهم، وكانوا يتحولون بعيداً عن الروح العامة العلمانية.

كان مبارك مجبراً على أن يقر بالمزاج الديني في البلاد، فأطلق سراح السجناء

الذين زج بهم السادات في السجون في أيلول 1981. واستمر في ضبط الحركات الإسلامية، وتوجه في الوقت ذاته إلى جماعات محددة فقط، وسمح للأخوان المسلمين بالمشاركة في انتخابات حزبية، وسمح لهم ببناء مكانة لأنفسهم في الحكومة. لقد أبعد التحالف الإسلامي - التنظيم السياسي الجديد للجماعة - نفسه عن المتطرفين، وحاول تحسين العلاقات مع المسيحيين الأقباط في مصر، والعمل بطريقة سلمية لإقامة دولة إسلامية. أما الآن، فمصر بلد متدين جداً، والإسلام مهيمن مثلما كانت الناصرية في الستينات. شعار الأخوان: «الإسلام هو الحل» يبدو أن له صدى لدى أعداد متزايدة من الناس[61]. فمسائل التقوى الشخصية تسيطر على صفحات المجلات والدوريات، وهناك مناقشات حية لقضايا إسلامية في وسائل الإعلام. كما أن اللباس الديني كلي الحضور، ويتجمع الرجال والنساء بانتظام في قاعات الدرس، وتخصيص أماكن للصلاة أمر بدهي في الحياة العامة، هناك رغبة واسعة لإعادة مصر إلى الشريعة الإسلامية التامة، ولجعل الإسلام أساساً للدستور. وأصبح المرشحون المتدينون أقوى في كل انتخاب. فمصر معروفة بالتعددية الحزبية، وبوجود بعد ديمقراطي فيها. مع ذلك لايزال الفساد واسع الانتشار، والأتوقراطيون التنفيذيون وحزب الدولة يرفض أن يصبح مجرد حزب حاكم فقط. فلو كانت الانتخابات صحيحة لكان الناس يقترعون لقادة متدينين. وبذلك أصبح الإسلام التحدي الأساسي لنظام مبارك[63].

كانت الصحوة الإسلامية قد بلغت النضج في الستينات. عدد كبير من التيار الرئيسي الذي يضم مصريين من جميع الأعمار والطبقات يتبنون الآن شكلاً معتدلاً من النزعة الأصولية. لا يهتم معظمهم بالسياسة، لكن الدين له الأولوية، ومن ثمّ تغدو تعبئتهم على يد قادة إسلاميين في حالة أزمة اجتماعية أو اقتصادية أمراً يسيراً. فمعظم الشباب يشعرون أن المجتمع المصري لا يضع اهتماماتهم ومصالحهم في أولوياته. فالطلاب في كليات العلوم والهندسة والرياضيات ماتزال الجماعات الأكثر تطرفاً تشدهم إليها. إنهم يجدون أن أسلوب حياة مسلمة صارمة يقدم لهم بديلاً مقبولاً أكثر من الخيار العلماني، ويساعدهم على القيام بالانتقال من ثقافة ريفية إلى ثقافة مدينية حديثة، ويعطيهم إحساساً بالمصداقية والانتماء[64]. كما يزودهم بإحساس جماعي، هو حاجة إنسانية حاسمة. إنهم لا يسعون إلى إعادة الساعة إلى الوراء بل يتطلعون إلى سبل جديدة لتطبيق النموذج الإسلامي الذي خدم المسلمين جيداً طوال قرون.

إن السخط العميق الذي انفجر بشكل مرعب باغتيال السادات مايزال كامناً تحت السطح، بعد مرور عقدين من الليبرالية المحدودة، والتطبيق الجزئي للديمقراطية اللتين قام

بهما مبارك. لكن الإسلاميين في هذه الفترة كانوا أكثر تنظيماً. فعندما زار الأمريكي المستعرب باتريك جافني المنيا ثانية عام 1991 لاحظ أن الحشود كانت تؤدي صلاة الظهر كل يوم جمعة في الشارع الرئيسي خارج المسجد الأصولي، وأنها كانت أكثر انضباطاً مما كانت من ذي قبل عام 1970. معظم المشاركين كانوا في الثلاثينات والأربعينات من العمر، ويرتدون جلابيب بيضاء، وغطاء الرأس الإسلامي. لقد أعطوا الانطباع بتشكيل ثقافة فرعية مركزة ومميزة سواء في توجهها وهويتها. كما أشار غافني إلى أن بناء وزارة الداخلية ـ الذي كان رمزاً لسلطة الدولة أنه لا علاقة له بالإسلاميين الملتزمين الذين كانوا يتوجهون إلى مكة بدلاً من القاهرة[65]. لقد وُجِدَ عالمان جنباً إلى جنب في مصر، صدع فصامي لا تفارقه علائم الشقاء. فليس مستغرباً إذا ما حدثت حرب بين الأمتين. كانت هناك تقارير عن اعتقالات وتبادل إطلاق نار بين الشرطة والجماعة الإسلامية الأكثر تطرفاً. وبينما رضيت أغلبية الإسلاميين بانفصال أصولي عن المجتمع العلماني لجأت أقلية صغيرة إلى الرعب. فمنذ عام 1986 حدثت هجمات على الأمريكيين بدافع سياسي، وعلى إسرائيليين ومصريين بارزين. ففي عام 1987 أطلق الإسلاميون النار على حسن أبو الذهب وزير داخلية سابق، وعلى نبوي أحمد رئيس تحرير مجلة المصور. وفي تشرين الأول 1990 قتلوا رفعت محجوب الناطق الرسمي باسم البرلمان المصري، والعلماني الملتزم فرج فودة في عام 1992. شهدت تلك السنة الهجمات الإسلامية الأولى على سياح أمريكيين وأوروبيين[66]. فبما أن السياحة تلعب دوراً هاماً في الاقتصاد رد مبارك بغارات من دون تمييز، وحملات اعتقالات عشوائية صبت المزيد من الزيت على النار. فحتى نهاية 1997 زعمت جماعات حقوق الإنسان أن /20000/ مشتبه بهم قد اعتقلوا من دون محاكمة في السجون المصرية، بعضهم لحيازة بيان ناري، أو لحضوره اجتماعاً. في 17 تشرين الثاني 1997 ارتكبت جماعة إسلامية إرهابية مجزرة بحق 58 سائحاً أجنبياً وأربعة مصريين في الأقصر مؤكدة «أن هذا الهجوم لن يكون الأخير، وأن المجاهدين سوف يستمرون في ذلك طالما أن الحكومة مستمرة في تعذيب وقتل أعضاء الحركة الإسلامية»[67]. وهكذا استمرت الحرب. لقد ألهم اليأس والعجز أقلية من المسلمين السنة في مصر بالعودة إلى الإسلام في أيديولوجيا تعتبر تشويهاً كلياً للدين من خلال تبريرها للقتل.

كانت إسرائيل قد أصبحت ـ مثل مصر ـ دولة دينية أكثر، واتضح هذا في النهوض السياسي لـ«الهارديم» خلال الثمانينات. لقد استمرت أقلية يهودية متعصبة في اعتبار دولة إسرائيل شراً متأصلاً «دنس يحيط بجميع السكان، وهرطقة تامة تتضمن

جميع الهرطقات الأخرى»[68]. «فالصهيونية في جوهرها تنكر تماماً أساسيات ديننا» كما قال ياراميل دومب Domb في «نيتورا كارتا» إنها إنكار مطلق يصل حتى الأعماق، حتى الأساسات وحتى الجذور»[69]. لكن معظم أعضاء حركة هارديم لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه دومب، بل رأوا ـ وبكل بساطة ـ أن ليس للدولة أهمية دينية، ولم يعيروها اهتماماً، وحياديتهم هذه مكنتهم من المشاركة في العملية السياسية. لقد استطاعت الهاسيدية أن ترى عملهم السياسي في ضوء ديني: كخلاص للشرارات الإلهية المحتجزة في مؤسسات العلمانية في الدولة. فمن خلال الضغط من أجل تشريع ديني مثل تحريم الخنزير، أو من أجل تصعيد الالتزام براحة يوم السبت استطاعوا جعل المجتمع الإسرائيلي أكثر انفتاحاً على إمكانية التحول المسيني. بينما كانت حركة الخصوم الليتوانية ذات موقف أكثر براغماتية. لقد تخندقوا بعمق أكثر من قبل في عالم المدرسة الدينية، واستخدموا الدولة في دعم مؤسساتهم الخاصة. لم يعيروا اهتماماً لمسائل الدولة، والدفاع، والسياسة الخارجية أو الداخلية، والمبدأ الذي كان يجعلهم يدعمون حزباً دون آخر هو المبلغ المالي للتمويل والدعم السياسي الذي كان يرغب الحزب في تخصيصه للتعليم الديني[70].

كان البقاء مايزال غاية رئيسية لهارديم. وأصبح موقفهم من عالم الأغيار أكثر صلابة منذ الستينات. لقد أدت محاكمة أدولف آيخمن في القدس عام 1961 إلى وعي جديد بالهولوكست الذي جعل هارديم أكثر تصميماً على المحافظة على مسافة من ثقافة الأغيار، وعن اليهود العلمانيين الذين شاركوا فيها. لقد عدّوا أنفسهم في حالة حرب مع الحضارة الحديثة، ولم يكن لديهم ما يقولونه إلى الأغيار، أو لليهود سواء كانوا علمانيين أو متدينين الذين لا يشاركونهم نظرتهم إلى اليهودية. لقد أدت تجربة القمع والاضطهاد إلى تضييق الآفاق الدينية، وإلى تأكيد جديد على الالتزام الأيديولوجي. لم يكن لدى الهارديم اللغة أو المفاهيم للارتباط بأية وسيلة ذات معنى خارج يشفوت أو خارج الأجواء الهاسيدية[71]. لقد شعروا أنهم مغربون عن جيرانهم الإسرائيليين، تماماً مثلما شعر أسلافهم تجاه الأغيار في الشتات، كما أصبحوا أكثر إدراكاً لهشاشة اليهودية. كانت لديهم رغبة بدخول العملية السياسية من أجل صون التوراة وقد عبر أحد الأعضاء في Edha Haredis عام 1950 عن موقفهم هذا:

«نحن ضعفاء، فالأدوات القوية هي في أيدي أعدائنا. إننا نقف منفصلين ومنقسمين في وجه العواصف التي تهدد بإبادتنا ـ لا سمح له. فالقوانين التي تلحق الضرر في عمق وجودنا ستجعل حالتنا مأساوية ولا تطاق. لذلك يجب علينا البقاء في

حالة تأهب وصد الهجمات التي تشن علينا داخل الحكومة»[72]. لكن ظروف الخمسينات لم تكن صحيحة. لقد اختلفت أغودات مع حكومة العمل عام 1952 حول قضية تجنيد النساء في جيش الدفاع، ولم تُمثّل في الكنيست. ثم أصبحت أغودات عضواً في ائتلاف الحكومة بعد فوز الليكود. فمجلس حكماء التوراة ـ الهيئة الاستشارية لآغودات ـ جلبت الأحبار الأكبر سناً الذين رماهم الصهاينة عملياً في كومة التاريخ، إلى مراكز السلطة. لكن العداوة القديمة بين الهاسيدية والخصوم ظهرت إلى السطح ثانية في المجلس ـ بعد أن كانت قد هدأت طوال عقود. أخذا يتنافسان على التمويل، مما أدى إلى ظهور أحزاب تقوية جديدة، ولاعبين سياسيين جدد.

فالحبر أليعازر، Schach ـ مثلاً زعيم Ponoves يشيفا، وزعيم اليهودية الليتوانية في إسرائيل أصبح قلقاً من نفوذ اليهود الشرقيين الذين هاجروا إلى إسرائيل من الدول العربية بعد 1948، معظم هؤلاء السفرديم كانوا تحت تأثير أعضاء هسيدية أغودات إسرائيل، وخشي أليعازر ـ أن هذا الانسجام الهاسيدي أن يؤدي إلى سحب التمويل عن يشفوت الخصوم. فمن أجل مواجهة الخطر، وللتودد إلى السفرديم أسس حزب شاس «حراس التوراة» مع الحبر الشرقي البارز عوفديا يوسف. لم يكن لدى السفرديم النفور نفسه من الصهيونية الذي كان يحسه اليهود الأوروبيون. فحتى قيام دولة إسرائيل عام 1948 كانوا مضطهدين في العالم الإسلامي، ولم يطوروا ذهنية الغيتو، بالتالي لم يمتنعوا عن المشاركة في شؤون الدولة أو عن الاندماج في الحياة السياسية. ففي انتخابات عام 1984 فاز حزب شاس بأربعة مقاعد في الكنيست. وفي عام 1988 قرر الحبر لوبافيتشر السابع مواجهة أحبار الخصوم Schach عندما أمر كل أنصاره أن يقترعوا لمصلحة أغودات في الانتخابات القادمة[73]. لقد أراد أن يجبر أغودات أن تضغط من أجل تعريف حكومي أكثر قساوة لليهودية، وأظهرت هذه الخطوة لامبالاة هارديم تجاه المصلحة السياسية لدولة إسرائيل. فلو استجابت الحكومة الإسرائيلية لرغبات الأحبار وأعلنت أن طفلاً من زواج مختلط، أو من شخص اعتنق اليهودية على يد أحد الأحبار ـ أن هذا الطفل ليس يهودياً لكانت أثارت عداوة الكثيرين من اليهود الأمريكيين الذين تكتلوا على شكل ـ لوبيات ـ لمصلحة إسرائيل. فالدعم الأمريكي له دور حاسم مطلق في بقاء إسرائيل، لكن الحبر لوبافيتشر لم يكن يهتم لهذا الدعم. لقد كان يريد أن يوسع إطار مهمته بحيث تشمل العالم اليهودي. لقد وجد بعض مبعوثيه صعوبة مع الناس الذين كانوا يعدّون أنفسهم يهوداً لكن لم تكن تنطبق عليهم المبادئ الحلقية. لقد أدى تدخل الحبر إلى زيادة أعضاء الهاسيدية في أغودات، ومعارضة له شكل الحبر Schach

حزباً للخصوم جديداً (راية التوراة). لكن يا لدهشة الإسرائيليين فازت الأحزاب الدينية برقم قياسي /18/ مقعداً في انتخابات 1988، وأصبحت تمسك بميزان السلطة بين العمل والليكود. وهكذا كان على العلمانيين أن يقفوا باحترام أمامهم، وأن يطلبوا منهم الانضمام إلى معسكرهم كي يمكنوهم من تشكيل الحكومة، بينما كانوا في السابق يكرهون هؤلاء المتشددين. الهارديم كانوا مناهضين حتى الأعماق لدولة إسرائيل، ومايزالون يعتقدون أن العلمانيين كانوا مصممين على تدمير الدين. كما عدّوا أن عملهم السياسي شراً ضرورياً، كفعل دفاع عن النفس. فكما قال الحبر ناتان غروشمان في الصحيفة الليتوانية Yated Neeman عام 1991 «مثل التسلل إلى داخل معسكر العدو»[74]. لقد حصلت حركة هارديم على سلطة غير مسبوقة في الدولة التي شعروا أنهم في حالة حرب معها. فمنذ الهولوكست كافح الهارديم لإعادة خلق العالم المفقود لليهودية الأوروبية. لقد عدّوا الحياة القديمة في أوروبا الشرقية، عصراً ذهبياً، وبحثوا عن الإلهام في أحبار الماضي العظام. لكن ما أن حانت نهاية عام 1980 حتى كانوا قد تجاوزوهم. فمنذ تدمير الهيكل عام 70 ق.م. لم يكن هناك يهودي متدين مقتدر مثلما كان الحبر Schach الذي قاد حزبين سياسيين في عام 1988، وسياسيون بارزون توددوا إليه كي ينالوا صوته الحاسم[75].

لقد كان هذا جلياً في 26 آذار 1990، في ملعب كرة السلة في تل أبيب الذي هو الهيكل الرمزي للثقافة العلمانية الإسرائيلية، فكرة السلة في إسرائيل دين قومي تقريباً. فالرياضة تمثل الحلم الصهيوني باليهودي الجديد الذي لا ينحني شاحباً على أحد مجلدات التلمود في المدرسة الدينية، ولا يلف نفسه بأردية سوداء متشددة. إنه عارٍ من أجل العمل، رشيق وسليم صحياً، وقادر على المنافسة دولياً مع الأغيار وأن يلحق بهم الهزيمة في لعبتهم. في ذلك المساء لم يكن الأستاد مليئاً بالمشجعين للمكابيين (الفريق الوطني لكرة السلة)، بينما ضم نحو عشرة آلاف ملتح يشجعون الهارديم. لقد غزا المتزمتون قلب إسرائيل العلمانية، فاحتلوا إحدى قلاعها الرئيسية. لقد نقل هذا الحدث على شاشة التلفاز، وشاهده الإسرائيليون في أنحاء البلاد كلها. كان الحبر Schach على وشك أن يخاطب أتباعه كي يلقنهم لمن يقترعوا في الانتخابات القادمة. لقد استيقظ الإسرائيليون على حقيقة أن ميزان القوة كان بين يدي حبر طاعن في السن، وقبعة على رأسه، وجدائل تتدلى من شعره، لقد تكلم خليطاً غريباً من كلمات بالعبرية، والآرامية، واليديشية لم يستطع معظم مستمعيه العلمانيين أن يفهموها. كان يقرر ذلك المساء مصير حزبي العمل والليكود.

بدأت عملية السلام بين إسرائيل والفلسطينيين تشق طريقها ببطء إلى الأمام، لكنها كانت تشق الائتلاف الوطني الحكومي. فبدأ حزبا العمل والليكود بالبحث عن تحالفات مع أحزاب أصغر، كانت الأحزاب الدينية تشكل معظمها. عقد حزب العمل اتفاقات غير رسمية مع أغودات وشاس، لكن الحبر يوسف خشي من أن التحالف مع العمل سوف يشق حزب شاس. كان السفرديم قوميين مبالغين، ويكرهون العرب، ومعادين صلبين للتنازل عن أراض محتلة. لكن الحبر Schach مؤسس حزب شاس قد أتى إلى الإنقاذ، وخاطب أنصاره في شاس ودغيلا التوراتي، ونصحهم بمحادثات الائتلاف المحتومة.

فكلمة الحبر التي دامت عشر دقائق لم تكن مربكة فقط، بل وجدها الإسرائيليون مزعجة بطريقة غامضة. إنه لم يذكر محادثات الائتلاف مباشرة، ولم يتعرض لأي من القضايا التي تشغل بقية الناس. فبكل وضوح كان غير مبال حيال حقوق الفلسطينيين، والدفاع الوطني أو مبادلة الأرض مقابل السلام. باختصار لم يكن لديه كلمة واحدة جيدة ليقولها حول دولة إسرائيل. فبدلاً من رؤية الدولة اليهودية كمنقذ، رجع دون مقدمات إلى الزمن المرعب والرهيب الذي كان يعيشه الهارديم في تلك الحقبة. فالحروب التي كانت تقض مضجع الحبر ليست الحروب العربية الإسرائيلية بل الحروب التي يسعرها الصهاينة ضد الدين: «الحروب التي نخوضها ضد الذين يعارضون التراث لم تبدأ اليوم، بل بدأت في الحرب العالمية الأولى، رب الكون فقط يعرف أي شيء متوقع حدوثه». «اليهودي من المحال أن يدمر، فقد يقتل لكن سيستمر أطفاله بالتمسك بالتوراة».

لقد كانوا منبوذين كأعداء، لكن يا لخيبة أنصار حزب العمل عندما كان عليهم أن يستمعوا إلى مؤسساتهم المقدسة، وأن يتلقوا الإدانة بصفتهم معادين لليهود: «هل حزب العمل شيء مقدس؟ سأل الحبر هازئاً». «ألم يفصلوا أنفسهم عن الماضي، ويسعوا إلى توراة جديدة؟» فهؤلاء الكيبوتسيون ـ سكان المستعمرات ـ ليسوا أفضل من الأغيار، إنهم لا يعرفون ما هو السبت ولا يوم الغفران. فكيف بالإمكان أن نعهد إلى هؤلاء بتقرير «مسائل حرجة وأساسية تواجه الشعب اليهودي؟»، فلا مجال لعقد اتفاق مع حزب العمل «فعندما يكونون في الكنيست فلا يبدون اهتماماً بتقوية نزعة التدين، بل على العكس من ذلك يصدرون قوانين سوف تدمر الديانة اليهودية»[76]. لا تكمن أهمية ذلك المساء في حقيقة أن الحبر Schach وحده ومن دون عون قد رجح كفة الميزان لمصلحة الليكود، بل كانت نقطة علام على الرحلة غير العادية للهارديم من جماعة

مكروهة إلى قلب السلطة. لقد أوضحت هذه المناسبة أن هناك أمتين في إسرائيل، وقلما كانت تفهم إحداهما لغة الأخرى، ولا يشتركان بأي من الهموم. كما أوضحت أيضاً الحقد العميق الذي ألهم تقوى الكثيرين من الهارديم، غضب موجه ليس إلى الأغيار فقط بل أيضاً إلى أخوانهم اليهود.

كان الصهاينة المتطرفون وأعضاء حركة غوش أمونيم مستعدين للحرب، متمردون يركبون ما رأوه ثورة على النزعة القومية العلمانية من ناحية، والتزمت العقائدي من ناحية أخرى. فالحياة قد تغيرت كثيراً بالنسبة لليهود. كانوا يشعرون أنه لم تكن هناك تراثات تنتمي إلى الشتات تقيدهم، لكن العصر المسيني قد بدأ. كان هذا هو البزوغ الرئيسي للنزعة المسينية اليهودية منذ شبتاي زيفي. وفي الوقت ذاته شعروا أنهم في حالة انتقالية، وعلى وشك أن يخبروا تغيراً غير معهود. لكن بينما تمرد الشبتائيون على قيود الغيتو، شعر أعضاء غوش أنهم محاصرون في مناطقهم. كانوا ممسوسين بالحدود مثلما كان الشبتائيون، مع أنهم ركزوا ـ أساساً ـ على حدود إسرائيل. وفي الوقت ذاته كانوا يخوضون معركة لتعريف حدود اليهودية. كانوا يريدون تحطيم الحواجز بين اليهود المتدينين والعلمانيين[77]. كان أنصار كوك مقتنعين أن بالإمكان أن يصبح المرء أرثوذكسياً وصهيونياً مهما كانت قناعة الهارديم. وأكدوا أن الصهيونية من دون بعد ديني فهي ناقصة، لكن هذه السنوات كانت سنوات عصيبة. لقد شعر أتباع كوك أنهم تعرضوا للخيانة على يد حكومة الليكود التي طردتهم من ياميت Yamit، وأنها قد أعاقت عملية الخلاص بإقامة السلام مع العرب. كان هذا واضحاً أكثر من ذي قبل عندما بدأت الانتفاضة الفلسطينية عام 1987، وأجبرت ـ في نهاية المطاف ـ حكومة العمل على توقيع معاهدة السلام التي كانت من منظور أتباع كوك غير مقبولة أكثر من كامب ديفيد لأنها وعدت بالتنازل عن جزء من الأرض المقدسة في الضفة الغربية. تزايد إحساس أتباع كوك أنهم محاصرون بعالم أغيار معادٍ، إضافة إلى أخوتهم اليهود الذين كانوا يمنعونهم من تحقيق ما كانوا يشعرون أنه في قبضتهم.

لقد أصبحت بهجة غوش الصوفية بالأرض نشوة سعار قد تنفجر في مناسبة ما عنفاً مرعباً ضد العرب في المقام الأول. ففي الأيام الأولى أعلن مستوطنو غوش أنهم جاؤوا كي «يساعدوا» الفلسطينيين في المناطق المحتلة، و«ليحطموا جدار الحقد» القائم بين الشعبين، إلا أن الكلمات نفسها التي قُدّم هذا العرض فيها كانت تنطوي على عداء لا يرحم «لقد جئنا كي ننظفكم من مسحة القتل التي اعتدتم عليها»، هذا ما وعد به ليفنجر في السبعينات[78]. لكن سلوكه أصبح استفزازياً بشكل متزايد. كانت مشيته

عدوانية، بندقيته بيده عبر المدن العربية في الضفة الغربية، فإذا ما حدث هجوم فلسطيني على مستوطن كان يقود الناشطين إلى الانتقام، يحطم نوافذ السيارات ويحرق الدكاكين. وبعد اندلاع الانتفاضة قال إنه كلما اقترب من الجليل «تستيقظ داخلي شياطين مسعورة لا تمنحني السلام»[79]. ففي عام 1988 عندما رشق الفلسطينيون سيارته بالحجارة قفز منها وفتح نار بندقيته على مهاجميه، وقتل خالد صلاح الذي كان واقفاً بجانب دكانه لبيع الأحذية دون أن يشارك في رمي الحجارة. كان يركض مسعوراً، ويطلق النار من دون تمييز، ويقلب عربات الخضار، ويشتم بأعلى صوته. وعند محاكمته قال إنه على الرغم من أنه لم يقتل أحداً لكنه تمنى لو أنه فعل ذلك «لو حصل لي شرف قتل عربي»[80].

لدى أعضاء حركة غوش أمونيم نظريات متباينة حول ما يجب القيام به تجاه العرب في أرض إسرائيل. لقد اتفقوا جميعاً على أن ليس للفلسطينيين حقوق في الأرض، وأن لا مكان لهم هناك. لاهوت الحقد والاستبعاد هذا كان ـ بالطبع ـ تشويهاً للدين اليهودي. لقد أكد أنبياء إسرائيل، والتوراة، والحكماء الأحبار في التلمود على الأوامر المعروفة: العدالة والمحبة الطيبة حتى «تجاه الغريب الذي لا ينتمي إلى جماعتهم الإثنية، لكن من عاش معهم في أرضهم[81]. لقد لخص الحبر حليل Hillel ـ أحد معاصري يسوع ـ تعاليم اليهودية في القاعدة الذهبية «لا تعامل الآخرين إلا بما تعامل به نفسك»[82]. لقد ركز أنصار كوك بانتقائيتهم الأصولية على الفقرات الأكثر عدوانية فقط في الكتاب المقدس التي يأمر الله فيها الإسرائيليين بطرد الناس الأصليين من الأرض الموعودة، فلا يعقدوا معهم معاهدة، وأن يدمروا رموزهم المقدسة، وأن يبيدوهم حتى[83]. لقد فسروا معتقد أن اليهود شعب الله المختار ليصبح معناه أن ما من قوانين تلزمهم تجاه الأمم والشعوب الأخرى. فهم فريدون، مقدسون، وموضوعون على حدة. فكما قال شلومو أفنير أمر الله بفتح الأرض كان أكثر أهمية من «الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية لحقوق الغرباء القومية في أرضنا»[84].

اعتقد معظم أتباع كوك أنه يجب أن يسمح للعرب البقاء في أرض إسرائيل «كغرباء مقيمين»، وطالما أنهم يحترمون دولة إسرائيل يجب أن يعاملوا باحترام، لكن لا يمكن أن يصبحوا مواطنين، أو أن يكون لهم حقوق سياسية. بينما ينكر آخرون على الفلسطينيين هذا الاعتبار، فيضغطون عليهم كي يهاجروا من بلادهم. كما اقترحت مجموعة صغيرة الإبادة، استندوا على سابقة توراتية هي حادثة الأمَلكيتيين شعب قاس جداً لدرجة أن الله أمر الإسرائيليين بذبحهم من دون رحمة[85]. في عام 1980 نشر

الحبر إسرائيل هيس Hess مقالة بعنوان /المذبحة/ جاء فيها «الفلسطينيون بالنسبة لليهود ما تمثله الظلمة إلى النور، وهم يستحقون المصير نفسه الذي لقيه الأمَلكيتيين[86]. وفي السنة ذاتها كتب المواطن حاييم Tzuria من حركة غوش «أن الحقد طبيعي وصحي»: «في كل جيل لدينا أولئك الذين يثورون كي يبيدونا، لذلك كل جيل له حادثة أمَلكيتيه خاصة به. أمَلكية جيلنا تعبر عن نفسها في حقد عميق جداً للعرب على نهضتنا القومية في أرض أجدادنا»[87]. في 3 أيار 1980 قتل ستة طلاب من مدرسة دينية يشيفا في الخليل. فدفعت هذه الحادثة بعضاً من أنصار كوك إلى الانتقام، فقام يهوديان هما مناحيم ليفني من مستوطنة كريات أربع، والآخر يهودا إتيزيون Etzion الخبير بزرع القنابل، بزرع قنابل في سيارات خمسة رؤساء بلديات عرب من الضفة الغربية بحيث لا تؤدي إلى قتلهم بل إلى تشويه أجسادهم كي يكونوا ذكرى حية شاهدة على نتائج الرعب المعادي لليهود. وعندما سمع الحبر حاييم دروكمان صاح منتشياً «هكذا يجب أن يموت جميع أعداء إسرائيل»[88]. لكن هذا الهجوم لم يحقق هدفه إلا باثنين من رؤساء البلديات الخمسة. وفي نيسان 1972 كشفت الحكومة وجود منظمة يهودية في إسرائيل كانت تخطط لنسف قبة الصخرة ثالث أقدس مكان في العالم الإسلامي.

خلال حرب الأيام الستة احتل جيش الدفاع القدس الشرقية والمدينة القديمة من الأردن، ولم تمض سوى بضعة أيام حتى قامت إسرائيل بضم هذه المناطق متحدية المجتمع الدولي، وأعلنت القدس عاصمة أبدية للدولة العبرية. كان قرارها مثيراً للجدل لأن الأمم المتحدة كانت قد أعلنت في عام 1947 أن القدس يجب أن تكون منطقة دولية، وطالبت إسرائيل بالانسحاب من جميع الأراضي المحتلة بعد عام 1967 ومن بينها القدس. القدس مدينة مسلمة من عام 638 للميلاد، عدا مدة وجيزة أثناء الغزو الصليبي (1099 - 1187) وأورشليم التي يسميها المسلمون القدس هي ثالث أقدس مدينة في العالم الإسلامي بعد مكة والمدينة. فقبة الصخرة التي اكتمل بناؤها عام 691 كانت المعلم الرئيسي الذي يعتقد أنها نقطة علام للبقعة التي فيها قدم ابراهيم ابنه قرباناً لله، وجعلها التراث اللاحق معراج الرسول إلى السماء. ويحتل هذا الموقع قدسية عميقة في اليهودية لأنهم يعتقدون أن القبة على جبل الهيكل قد بنيت في موقع الهيكل الذي بناه سليمان.

كان هناك توتر بين المسلمين واليهود في أورشليم. لقد توصل اليهود إلى اعتقاد أن هيكلهم الذي دمره الرومان عام 70 للميلاد سيعاد بناؤه على يد المسيح المنتظر، لذلك لم يكن لديهم مخططات للمنطقة التي يسميها المسلمون الحرم الشريف. فمنذ القرن

السادس عشر أصبح الحائط الغربي تحت قبة الصخرة أصبح أقدس مكان في عالم اليهودية، وهو آخر أثر باق من الهيكل الذي بناه الملك حيرود Herod في القرن الأول الميلادي. والسلطان العثماني سليمان الكبير (1494 ـ 1566) منح اليهود إذناً بجعل المكان مصلى رسمياً، ويقال إن سنان مهندس الساحة قد صمم المزار البسيط هناك.

لقد أنهى النزاع العربي الإسرائيلي هذه الحقبة من الانسجام بين المسلمين واليهود في المدينة المقدسة، فشهدت هذه المنطقة المقدسة عنفاً كثيراً منذ عشرينات القرن العشرين. فأثناء احتلال الأردن للقدس الشرقية والمدينة القديمة من 1948 حتى 1967 كان يسمح لليهود بزيارة الحائط الغربي، ودمرت الكنس القديمة في المنطقة اليهودية من المدينة القديمة. كانت عودة اليهود إلى الحائط الغربي عام 1967 واحدة من أكبر اللحظات العاطفية في حرب الأيام الستة، كما عدّها الإسرائيليون العلمانيون حدثاً روحياً عميقاً. فعندما ضم الإسرائيليون أورشليم وعدوا أنهم لن يحولوا بين المسلمين والمسيحيين وبين الأماكن المقدسة. فاستمر المسلمون بإدارة الحرم الشريف. لم تلق هذه السياسة الحكومية ارتياحاً لدى الإسرائيليين القوميين المتشددين، ولدى الصهاينة المتطرفين الذين اعتقدوا أنها يجب أن تعود إلى الشعب اليهودي، لكن الموقف اليهودي الرسمي بقي من دون تغيير. إذ ليس بالإمكان إعادة بناء الهيكل كي يجلب المسيح المنتظر الخلاص، لقد كان أحد المحظورات التي نالت ـ عبر القرون ـ قوة المحرم (التابو).

لكن مع بداية الثمانينات بدأ كل هذا يتغير. فلم يكن ليفني وإتيزيون المتطرفين اليهود الوحيدين الذين حلموا بإعادة بناء الهيكل كمقدمة للخلاص. كيف يتسنى أن يعود المسيح المنتظر بينما الموقع المقدس «تدنسه» قبة الصخرة؟ لقد اعتقدوا ـ مثل أصوليين كثر ـ أن عليهم اتخاذ المبادرة، وأن يرموا الحذر إلى الريح، ويخلصوا جبل الهيكل من هذا المزار المسلم كي يمهدوا الطريق للمسيح المنتظر. فإذا ما قاموا بالخطوة الأولى، فإن الله سوف يتدخل بكل تأكيد ويكافئ هذا الفعل الإيماني بتدخله في مسار التاريخ بإرسال المسيح المنتظر كي يخلص شعب إسرائيل. لقد اعتقد ليفني وإيتزيون وزملاؤهما الآخرون أن الحكومة الإسرائيلية قد ارتكبت ذنباً كبيراً عندما سمحت للعرب أن يحتفظوا بالسيطرة على الحرم الشريف، أي جبل الهيكل. فمن وجهة نظرهم قبة الصخرة «رجس»وأنها القضية الجذرية لجميع أخطاء جيلنا الروحية»[89].

إحدى الأيديولوجيات الرئيسية السرية اليهودية صاغها يشوع بن شوشان، قبالي طلّي الحديث، اعتقد أن قبة الصخرة كانت مستقراً لجميع قوى الشر لدى «الجانب الآخر» التي كانت تعيق الخلاص. وهو الذي أمد ليفني وإيتزيون بفكرة تطهير الرجس

أثناء مفاوضات كامب ديفيد التي ألهمتها هذه المؤثرات الشيطانية، حسب منظوره. فعن طريق نسف القبة سيتم تحييد قدرة قوى الشر، وعملية السلام سوف تصل إلى نهاية مفاجئة. فالعمل الدراماتيكي سوف يصدم اليهود في أرجاء العالم ويدفعهم إلى وعي ملائم لمسؤولياتهم الدينية، ويدفعهم إلى التخلي عن الحديث حول تسوية مع العدو.

لقد كانت لحظة محفوفة بالمخاطر، فزرع القنابل لنسف قبة الصخرة لن ينهي عملية السلام فحسب بل تؤدي إلى حرب يوحد العالم الإسلامي قواه ضد إسرائيل ولأول مرة. لقد اتفق الاستراتيجيون في واشنطن على أن نسف قبة الصخرة سيشعل شرارة الحرب العالمية الثالثة[90]. إن شبح كارثة نووية لم يزعج كوك وأنصاره لأنهم كانوا مقتنعين أن بتحريض رؤيوي هنا على الأرض فإنهم ينشطون قوى في العالم الإلهي، «ويجبرون» الله أن يتدخل لمصلحتهم، ويرسل المسيح المنتظر كي ينقذ إسرائيل[91]. كان هذا تفكيراً قبالياً مجنوناً، ونموذجاً مرعباً للرغبة الأصولية لاستخدام الميثولوجيا كمرتكز من أجل العمل. فعلى المستوى العملي لم يكن هناك شيء غير عقلاني في خطط المتآمرين، ليفني قد تلقى تدريباً فأصبح خبير متفجرات في الجيش الإسرائيلي. لقد درس تفاصيل بناء الحرم الشريف بكل دقة طوال سنتين. وسرق كمية كبيرة من المتفجرات من معسكرات الجيش في مرتفعات الجولان. ثم صنع /28/ قنبلة كي تنسف القبة دون أن تنسف محيطها[92]. لقد كانوا على أتم الاستعداد لتنفيذ خطتهم لكن الذي منعهم من ذلك هو أنهم لم يجدوا حبراً يبارك خطتهم. فمخطط نسف قبة الصخرة مثّل اعتزالاً للعقل، واعتماداً على الإعجازي، ونزعة عدمية من الممكن أن تدمر الدولة اليهودية كلياً. لقد كشفت هذه المسينية الكارثية عن رغبة بالموت كانت جزءاً من التجربة الحديثة. كما كانت تدميراً للذات لأنها ألحقت ضرراً كبيراً بسمعة غوش أمونيم التي لم تستعد الإعجاب الذي حظيت به خلال عصرها الذهبي في قطاعات محددة من عامة الإسرائيليين.

لقد ميزت عدمية أخلاقية الحركة التي أسسها الحبر مائير كاهانا الذي فاز بمقعد في الكنيست عام 1984. بدأ حياته في نيويورك حيث نظم عصابة الدفاع اليهودية لشن حملات انتقام رداً على هجمات شنها الشبان السود على اليهود. في عام 1974 وصل إلى إسرائيل، واستقر أخيراً في كريات أربع، ثم قام بتغيير اسم منظمته ليصبح «كاخ» أي هكذا. كان هدفه مضايقة العرب، وإجبارهم على ترك أرض إسرائيل، ومن ثمّ كانت أصولية كاهانا نمطية بدائية تقريباً. لقد كانت يهودية دونية وانتقائية من دون رحمة، لدرجة أنها أصبحت صورة ساخرة للدين. «في اليهودية لا توجد عدة رسائل بل

رسالة واحدة هي: أن تفعل ما يريده الله»، «لقد أراد الله لنا أن نأتي إلى هده البلاد، كي نقيم دولة يهودية»[94]. والمعتقد اليهودي بالقداسة Kodesh هو «انفصال، وانعزال» يحتفي رمزياً بالفرق بين جميع الأشياء من خلال الطقسي، وحسب تفسير كاهانا ـ له ـ الآن ـ معنى سياسي فريد «فالله يريدنا أن نعيش في بلد وحدنا، معزولين بحيث يتاح لنا أن نقيم أقل احتكاك ممكن بما هو أجنبي»[95]. وهذا يعني أن على العرب أن يرحلوا. فالوعد إلى إبراهيم سارٍ اليوم كما كان سارياً في المرحلة البطريركية، ولذلك فالعرب غاصبون[96]. والأسطوري في ميثوس سفر التكوين أصبح المسوّغ العقلي لبرنامج سياسي لتطهير عرقي. أدت هذه النظرية الدونية منطقياً إلى نظرة مسينية مرعبة تماماً. بعد حرب الأيام الستة وقف اليهود على «شفير الخلاص»، بسبب التوجيه الأحادي لليهودية بأن مهمتها كانت واضحة. كان عليهم احتلال المناطق وطرد العرب «وتطهير رجس الأغيار من جبل الهيكل». فلو أنهم فعلوا كل هذا، لكان الخلاص قد أتى من دون أي جهد وعلى شكل سرور. لكن إسرائيل أخفقت في ذلك، فالمسيح آت لكن في كارثة معادية للسامية، أكثر سوءاً من الهولوكست والتي ستجبر اليهود ـ في النهاية ـ على إطاعة إحدى وصايا الله، والاستيطان في إسرائيل[97].

هذه الرؤية الظلامية للدمار والموت رؤية عدمية حتى الأعماق، إنها مشبعة بالحقد ورغبة الانتقام. تبين نسخة كاهانا المشوهة والمرعبة للإيمان نتائج الاضطهاد والقمع الطويلين، وإذا ما سمح لها أن تفعل ذلك ـ تدخل عميقاً إلى الروح وتغلفها. لاهوت كاهانا يرى الأعداء في كل مكان، عدوهم واحد وله الصفات نفسها سواء كان الأعداء مسيحيين، أو نازيين، أو سوداً، أو روساً أو عرباً. كل شيء ينظر إليه من منظور معاناة يهودية، ومن منظور الانتقام لتلك المعاناة. فدولة إسرائيل لم تكن بركة لليهود فقط بل انتقام الله يحل على الأغيار:

«خلق الله هذه الدولة لا من أجل اليهودي، ولا مكافأة على عدله وأعماله الصالحة. إنها وجدت لأن الله بورك اسمه لم يعد يحتمل تدنيس اسمه، والسخرية، والعار، واضطهاد الناس الذين سموا باسمه، لذلك أمر بخلق دولة إسرائيل التي هي نقيض تام للشتات»[98]. فاسم الله يُدَنَّس في كل مرة يضرب أو يغتصب فيه يهودي من قبل أحد الأغيار: «عندما يتعرض اليهودي للذل فإن الله يُذَلُّ، وعندما يُهاجم اليهودي، فإن ذلك هجوم على اسم الله»، لكن العكس كان صحيحاً أيضاً، فأعمال الانتقام كانت تقديساً لاسم الله «قبضة اليهودي في وجه عالم الأغيار الغريب، التي لم تُرَ طوال ألفي سنة هي shem -Kiddush ha تمجيد لاسم الله»[99].

لقد ألهمت هذه الأيديولوجيا أحد أتباع كاهانا - باروخ غولدشتاين بإطلاق النار على /29/ مصلياً فلسطينياً في كهف البطاركة في الخليل في عيد العنصرة في 25 شباط عام 1994. لقد فعل ذلك انتقاماً لمجزرة قتل فيها /59/ يهودياً على يد الفلسطينيين في 24 آب عام 1929، مما أدى إلى تزايد الرعب الإسلامي في المناطق المحتلة وفي إسرائيل.

لم تشمل الصحوة الدينية الفلسطينيين، التي عمت العالم الإسلامي بعد عام 1967 فردهم على الهزيمة العربية كان سياسياً، وعلمانياً وقومياً. أعاد عرفات تنظيم منظمة التحرير الفلسطينية، ودشن حملة حرب عصابات وإرهاب، ودبلوماسية لإيجاد حل للمشكلة الفلسطينية، فكانت هذه حركة علمانية تماماً. فبعد قمع القوميين في غزة على يد أرييل شارون عام 1978 أسس الشيخ أحمد ياسين حركة إسلامية سميت «مجمّع» التي بدأت نوعاً من برنامج للصالح العام المرتبط بالأخوان المسلمين. وبحلول عام 1978 كان المجمع قد أصبح إمبراطورية للإحسان في قطاع غزة، يضم عيادات، وبرامج إعادة تأهيل للمدمنين، وأندية للشباب، ومرافق رياضية، ودروس قرآنية بدعم من الزكاة التي تجمع في دول الخليج النفطية الغنية، وبدعم من إسرائيل التي كانت تأمل بنسف منظمة التحرير. فحتى هذه المدة لم يكن أحمد ياسين مهتماً بالكفاح المسلح ضد إسرائيل. كان مصلحاً يريد أن يجلب ثمار الحداثة في قالب إسلامي إلى لاجئي غزة. كان يناضل ضد القوميين من أجل روح فلسطين: الهوية الثقافية للشعب الفلسطيني، الذي اعتقد أن هويته يجب أن تكون إسلامية لا علمانية. لقد أوضحت شعبية المجمّع أن أغلبية الفلسطينيين وافقته على ذلك، مع أنهم كانوا فخورين بعرفات، لكن لم يكن لروحه العلمانية معنى إلّا بين النخبة التي استفادت من التربية الغربية الحديثة.

لكن أيديولوجيا الجهاد الإسلامي كانت مختلفة تماماً، شبكة خلايا سرية مماثلة لتنظيم الجهاد في مصر. لقد طبقت الجهاد أيديولوجيا سيد قطب على المأساة الفلسطينية التي فسروها بكلمات دينية. لقد اعتقدوا أن المجتمع العلماني الفلسطيني كان جاهلياً. فأعضاء الجهاد الإسلامي عدّوا أنفسهم طلائع تخوض المعركة ضد قوى الاستكبار، وضد العدو الكولونيالي في أرجاء العالم. فالشيخ عودة شرح ذلك بالقول إنهم كانوا يحاربون من أجل مستقبل الأمة كلها. كانت حركة الجهاد الإسلامي مهتمة بصراع مسلح ضد إسرائيل، وأهدافها كانت دينية. ففي تشرين أول 1985 رمى بعض نشطائها قنابل يدوية على حشد من الجنود والمدنيين في احتفال الإدخال عند الحائط الغربي،

فقتل أحد آباء المجندين الجدد. ثم لم يلبث التنظيم أن امتد من غزة إلى الضفة الغربية[101]. في 9 كانون أول 1987 اندلعت الانتفاضة الشعبية الفلسطينية في غزة وامتدت إلى القدس الشرقية والضفة الغربية. لقد ترعرع جيل كامل من الفلسطينيين في هذه المناطق تحت الاحتلال الإسرائيلي، فضاقوا ذرعاً بزعيم منظمة التحرير الذي لم يستطع تحقيق الاستقلال الفلسطيني، وشعروا بالإحباط والمهانة اليومية، وصعوبات المعيشة، وفوق كل ذلك سلطة قمعية غريبة عنهم. كان الإسرائيليون يأملون أن يصبح عرب المناطق المحتلة مستسلمين لحكمهم مع مرور الزمن، لكن الكراهية لإسرائيل وصلت درجة الغليان في عام 1987، وازدادت الرغبة بدولة فلسطينية. لقد ركزت القيادة الشابة لهذه الثورة الجديدة على تلغيم الاحتلال وشجعت كل فلسطيني على المشاركة: رمت النساء والأطفال الحجارة على الجنود الإسرائيليين في تحد لبنادقهم وقواتهم المتفوقة. لقد أثرت هذه الانتفاضة على بقية العالم العربي وعلى المجتمع الدولي، كما قوت حركة السلام الإسرائيلية. لقد أوضحت وبكل قوة التصميم الفلسطيني على إنجاز الاستقلال والتحرير من القمع الإسرائيلي مهما كلف ذلك. كما أثرت الانتفاضة على المتشددين مثل اسحاق رابين الذي أدرك ـ بصفته جندياً ـ استحالة استخدام جيش الدفاع لدفع النساء والأطفال إلى الخضوع والاستسلام. وعندما أصبح رئيساً للوزراء عام 1992 كان مستعداً للدخول في مفاوضات مع منظمة التحرير، وفي السنة التالية وقعت إسرائيل اتفاقية أوسلو مع منظمة التحرير.

في الأيام الأولى للانتفاضة شُكّل تنظيم جديد أعطى الكفاح الفلسطيني بعداً إسلامياً عدمياً مزعجاً. فقيادة الانتفاضة كانت علمانية، لكن بعض أعضاء المجمع شكلوا تنظيم حماس (حركة المقاومة الإسلامية) التي حاربت الاحتلال الإسرائيلي وحركة القومية الفلسطينية. كانوا يحاربون العلمانيين من أجل الروح المسلمة لفلسطين، فتقاطر الشبان إلى صفوفها. أتى معظمهم من مخيمات اللاجئين، وبعضهم من الطبقة الوسطى، لقد كانت حركة عنيفة ولدت من القمع. تصاعد عنف حماس بعد مقتل /17/ مصلياً في الحرم الشريف في 8 تشرين أول 1990. كما هاجمت حماس فلسطينيين لتعاونهم مع إسرائيل: «أعداؤنا يحاولون بكل ما أوتوا من قوة تدمير أمتنا» كما قال ناطق باسمها عام 1993، بالتالي إن أي تعاون مع إسرائيل «جريمة نكراء»[102]، لقد رأت حركة الجهاد الإسلامي ـ مثل حماس ـ النزاع العربي الإسرائيلي في سياق ديني. اعتقد بعض أعضائها أن المأساة الفلسطينية قد حدثت لأن الناس أهملوا دينهم، وسوف يرمي الفلسطينيون نير الاحتلال عن كاهلهم عندما يعودون إلى الإسلام[103].

اعتقدت حماس أن نجاح إسرائيل يعزى إلى الدين اليهودي، وأن إسرائيل قد كرست نفسها إلى تدمير الإسلام[104]. قالوا إنهم يخوضون حرباً دفاعاً عن النفس، فأقسمت حماس أن تنتقم لكل شهيد سقط عندما ارتكب باروخ غولدشتاين المجزرة في الخليل. انتظر النشطاء حتى انقضت الذكرى الأربعون، ثم قتل انتحاري سبعة إسرائيليين في العفولة في داخل دولة إسرائيل. وفي 3 نيسان 1994 قتل انتحاري آخر خمسة إسرائيليين في Egged في Hadera. لقد ولّد العنف عنفاً مقابلاً.

هذه العمليات الانتحارية جعلت إسرائيليين كثيرين يتوجسون من اتفاقية أوسلو التي وقعت في السنة السابقة التي بموجبها اعترفت منظمة التحرير بحق إسرائيل في الوجود ضمن حدود 1948، كما وعدت بوضع حد للعنف والإرهاب. مقابل ذلك منح الفلسطينيون استقلالاً ذاتياً محدوداً في الضفة والقطاع لمدة خمس سنوات، تبدأ بعدها مفاوضات الحل النهائي حول قضايا المستوطنات في المناطق المحتلة، وتعويض اللاجئين، ومستقبل القدس. لقد دلت العمليات الانتحارية داخل إسرائيل أن عرفات لم يستطع ضبط المسلحين الإسلاميين المعارضين لنظامه العلماني. فاتهم الطيف السياسي الإسرائيلي - خاصة اليمين - رابين بتعريض الأمن الإسرائيلي إلى الخطر في اتفاقية أوسلو. أتباع كوك كانوا غاضبين جداً من هذه الاتفاقية: لقد ارتكبت الحكومة جريمة بتخليها عن الأرض المقدسة. ففي تموز 1995 طالب الحبر أفرام شابير و/14/ حبراً من غوش أمونيم الجنود بعدم إطاعة الأوامر التي يصدرها قادتهم عندما بدأ جيش الدفاع بإخلاء المناطق المحتلة. كان هذا بمثابة إعلان حرب أهلية. وأثار أحبار آخرون من غوش مسألة إذا كان رابين «مطارداً» يهدد فعلياً حياة اليهودي، ومن ثمّ حكم عليه بالموت وفقاً للشريعة اليهودية[105]. في 4 تشرين الثاني 1995 قام يعال عامير - طالب في مدرسة دينية ومتطوع في الجيش، وطالب في جامعة بار إيلان باغتيال رابين أثناء عرض سلمي في تل أبيب. فكما قال لاحقاً إن دراسته للشريعة اليهودية أقنعته أن رابين كان مطارداً تماماً، وعدواً للشعب اليهودي، فكان من الواجب عليه قتله[106].

لقد أوضح اغتيال رابين أن حربين كانتا تحدثان في الشرق الأوسط: إحداهما النزاع العربي الإسرائيلي، والأخرى حرب داخل بلدان مثل إسرائيل ومصر بين العلمانيين والمتدينين. فالعلمانيون في إسرائيل يشعرون أن اليهود المتدينين يهاجمونهم ويتصدون لهم. فأثناء تجوال الروائي الإسرائيلي الشهير عاموس اوز Oz في منطقة هاريدي في أورشليم استذكر الصهاينة الأوائل وكراهيتهم لليهودية المتشددة «فاستبعدوا هذه الحقيقة من العالم حولهم ومن داخل أرواحهم. ففي انفجار حقد وكراهية صوروا

هذا العالم كمستنقع، كومة من كلمات ميتة وأرواح خامدة لا حياة فيها». هذه الكراهية العلمانية تجاه المتشددين نجدها في شعارات على جدران المناطق التي يسكنها أعضاء من نيتوري كارتا، رأى صليباً معقوفاً وعبارات مثل «الموت للصهاينة الهتلريين» و«إلى الجحيم يا تيدي كوليك (عمدة أورشليم من حزب العمل)». أستاذ عوز ـ دوف سادان Sadan ذكره أن الصهيونية العلمانية كانت مجرد حادث عابر في التاريخ اليهودي، وأن اليهودية المتشددة سوف تظهر ثانية «ابلع الصهيونية واهضمها». فبينما كان عوز يتجول في شوارع هذه المنطقة المتزمتة شعر أن رهاباً يملأ قلبه، وأن الجو كله ينبئ باليهودية المتزمتة «لأنها وهي تنمو وتتورم فإنها تهدد وجودك الروحي ذاته، وتلتهم جذور عالمك الخاص، فاستعد كي ترثها كلها عندما تكون أنت وكل نوعك قد مضبيتم»[107] فالإسرائيليون العلمانيون ـ كما يبدو ـ يخافون الانقراض، ويشعرون بخوف غير عقلاني عندما يواجهون أعداءهم المتدينين.

لقد لامس عوز لب المشكلة: فالأصوليون والعلمانيون ـ مهما يكن الدين ـ هم في حالة حرب لأن مفاهيمهم للمقدس مختلفة كلياً. فعندما تحدث عوز عن غوش أسماها «طائفة وحشية ومتحجرة» انبثقت من «زاوية مظلمة في اليهودية، وتهدد بتدمير كل ما هو غال ومقدس لدينا». فبالنسبة للعلمانيين والليبراليين سواء كانوا يهوداً، أو مسيحيين أو مسلمين تعتبر قيم التنوير، كالاستقلالية الفردية، والحرية الفكرية قيماً مقدسة لا يجوز انتهاكها، إنهم لا يساومون أو يقدمون تنازلات في قضايا كهذه. هذه المبادئ هامة جداً للهوية العلمانية أو الليبرالية لدرجة أنهم يشعرون أن وجودهم مهدد بالخطر إذا ما هددت هذه القيم. فكما أن الأصوليين يخشون الإبادة على أيدي العلمانيين، كذلك رأى عوز الليبرالي أن حركة غوش تهديد بالخطر «لدرجة أنها سوف تصب فينا شهوة للدم مجنونة وهمجية». الهدف الحقيقي لغوش لم يكن فتح نابلس أو الخليل بل: «فرض نسخة مشوهة وقبيحة من اليهودية على دولة إسرائيل. الهدف الحقيقي لهذه الطائفة هو طرد العرب، ثم يضطهدون اليهود بعد ذلك، وأن يجبرونا على العيش تحت رحمة وحشية أنبيائهم المزيفين»[108]. كل طرف من المتدينين والعلمانيين ينظر إلى الآخر مرعوباً، ولا يستطيع أحدهما أن يرى الآخر بوضوح. يستذكر كلاهما التجاوزات وأعمال العنف وعدم التسامح لدى الجانب الآخر، وأما جراحهم فغائرة حتى اللب، لا يمكنهما إحلال السلام بينهما.

أما في أمريكا فكان هناك استقطاب وعداوة، وبدا الأصوليون مقيدين وملتزمين بالقانون أكثر، ولم يغتالوا رؤساءهم ولم يقوموا بثورات أو يحتجزوا رهائن. لقد

أوضحت الاستبيانات أن المتدينين منقسمون إلى معسكرين متخاصمين. فالاستبيان الذي أجريَ في حزيران عام 1984 أوضح أن 34٪ من الأمريكيين أسموا أنفسهم ليبراليين و41٪ محافظين ينتمون إلى دينومينيشن الرئيسية التي كانت تعاني من انقسام نصفي. وقال معظم الذين جرى الاستبيان عليهم أن الصدع كان «خطيراً» وله صورة سلبية عن «الجانب الآخر» الذي لم يخسر عندما حدث احتكاك أكبر[109]. كما أن نسبة 9٪ فقط من الأمريكيين عرفوا بأنفسهم كأصوليين من نزعة أصولية بروتستانتية تم تبنيها على نطاق واسع: 44٪ اعتقدوا أن الخلاص يأتي عبر المسيح فقط. 30٪ يصفون أنفسهم أنهم ولدوا من جديد. 28٪ يعتقدون أن كل كلمة من الكتاب المقدس يجب أن تفهم حرفياً. 27٪ أنكر أن يضم الكتاب المقدس أخطاء علمية وتاريخية. فنجاح النزعة الأصولية الأمريكية لم يكن يعزى كلياً إلى التسويق البارع الذي قام به جيري فالويل الإنجيلي المتلفز. ففي الثقافة الأمريكية وفي الحياة الدينية كانت هناك عوامل مواتية لهذا الشكل الحرفي للدين، والتي قدمت لها تربة خصبة.

لاقت النزعة الأصولية تراجعاً قاسياً خلال الثمانينات، لأنها تأذت بالفضيحة التي كانت مدمرة وعدمية في أسلوبها، ومهددة بإغراق الإنجيلية المتلفزة في بحر من التفاهة، والتكالب المادي، ومكائد جنسية. فهل في طبيعة النزعة الأصولية الأمريكية ما ساهم بالفضائح المتلفزة لعام 1987؟ لقد انطلقت النزعة الأصولية البروتستانتية في اتجاه مختلف عن الحركات الأخرى التي ناقشناها بسبب الاهتمام المسيحي بالعقيدة. فالتأكيد اليهودي والمسيحي على الممارسة كان يعني أن الأصوليين في هذين الدينين قد حولوا أساطير تراثاتهم إلى أيديولوجيات. وقد حدث أسوأ تجاوزاتهم لأنهم حاولوا فهم هذه الميثولوجات بشكل حرفي في عالم الحياة العملي. لقد سعوا إلى تلبية مبدأ الكفاءة الحديث الذي كان على الحقيقة فيه أن تعمل بكل فعالية كي يتم تبنيها جدياً. لقد حول الأصوليون اليهود والمسلمون الأسطوري الميثوس إلى لوغوس براغماتي مصمم لتحقيق نتيجة عملية. لكن الأصوليين البروتستانت حرفوا الأسطورة بطريقة مختلفة. لقد حولوا الأساطير المسيحية إلى حقائق علمية، فخلقوا هجيناً لم يكن علماً جيداً ولا ديناً جيداً. فكان هذا نقيضاً لكل تراث الوحدانية، وتضمن ذلك توتراً كبيراً. فالحقيقة الدينية ليست عقلانية بطبيعتها، وليس بالإمكان البرهنة عليها علمياً. كان الأصوليون البروتستانت ميالين إلى تجاهل الحدسي والصوفي، لذلك فقدوا الصلة بالدوافع اللاشعورية الشخصية الأكثر عمقاً. كانت نزعة الإحياء الأمريكية أحياناً فوضوية وعصابية. وفي أواخر الثمانينات كان بعض الأصوليين مستعدين للثورة على قيود هذا

الدين العقلاني. فالجنس ـ كما رأينا ـ كان إشكالياً للأصوليين، بدا معظمهم قلقين حيال العجز الجنسي، وحول حدود الجنس gender. فعندما حدث التمرد اتخذ شكلاً جنسياً، ولا غرابة في ذلك.

فالتلفاز والتملق العام الذي يصاحبه أحياناً، هما أيضاً أفخاخ للروحانية المتهورة. فليست النرجسية وحدها المتضمنة في عقيدة شخصية لا تتآلف مع تسامي الأنا والذي يجب أن يكون سمة مميزة للسعي الروحي، لكن الإنجيلي المتلفز قد يفقد الصلة بالواقع أيضاً. فالمبالغ المالية الضخمة التي تسيطر عليها الشبكات الناجحة كانت غير منسجمة مع مطالب الإنجيل بالتخلي عن السعي إلى الثراء المادي. جيم وتافي ڤ باكر في PTL ـ شبكة في كارولينا الشمالية قد أحدثت نقداً معادياً لأسلوب الحياة الباذخ. /شارلوت أوبزيرفر/ كانت توضح ومنذ سنوات أنه بينما كان هؤلاء يحثون مشاهديهم لتقديم التضحيات، وتقديم مالهم إلى المحتاجين، أنفق الباكرز نحو /375/ ألف دولار على مقر على شاطئ المحيط، و/22/ ألف دولار على مرايا تغطي الجدران من الأرض حتى السقف[112]. كان هذا صرخة من بعيد من شبكة جيري فالويل في لينشبرغ، التي كانت تتسم بالرصانة وضبط النفس.

عُرفَ عن الباكرز موضوعهم المسيحي - ميراث U.S.A الذي صور التجربة الإنجيلية في شمال أفريقيا بأسلوب ديزني، وجذب عدداً هائلاً من الزوار. ففي مقالة بارعة تقترح عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية سوزان هاردنغ أن الباكرز كانوا يمهدون ـ عن وعي ـ لثورة تدين الإدراك السليم لدى فالويل، ويدفعون بالنزعة الأصولية في منحى جديد ما بعد حداثي[113]. لقد استجاب الأصوليون الأمريكيون لتحدي الحداثة منذ أواخر القرن التاسع عشر بمحاولة جعل إيمانهم عقلانياً إجمالاً. لقد أكدوا مزايا العقل ووضوح المعنى، وتبنوا حرفية رصينة، وتجنبوا الخيال والوهم، ورتبوا العالم إلى حجرات لا تسرب الماء، وما هو صحيح واضح تماماً عن الخطأ، والمؤمنون في مجال مختلف تماماً عن المسيحيين العلمانيين والليبراليين. فمبدأ الكفاءة الذي فيه يتوجب على الحقيقة أن تعمل بكل فاعلية كي تؤخذ جدياً. فمبدؤهم هو أخلاقية الفصل، فخلقوا ثقافة مناهضة يفترض أن تكون كل شيء عدا التيار الرئيسي الذي لا رب له. لقد كانت ديناً قدم يقينية جديدة، وتراتبية لتحدي الشكوك، والأسئلة المفتوحة، والأدوار المنحرفة لهذا العالم الحديث. فمثل يوإس هيرتج مثل أشكال أخرى من ثقافة ما بعد الحداثة، اتسم بخلط الأجناس، والتلاعب، والتسامح، والمشهد المفعم بالحياة. فمن خلال محاولة جعل دينهم علمياً وعقلانياً فقد دفع الأصوليون الدين إلى قالب غير مألوف. لقد ثار الأصوليون

على النزعة العقلانية العلمية لداروين المبنية على فرضية واستبيان حر، بالتشبث بالمثل الأعلى البيكوني Bacon، كما تمرد الباكرز على النزعة العقلانية لدى الأصوليين القديمي الطراز من أمثال فالويل. فكما تشير هاردنغ في عرضها لتاريخ المسيحية الأمريكي/ يو إس هيرتج/ كانت خليطاً لمجالات عديدة في خلطة غريبة. فبدلاً من التأكد أن الحقيقة كانت واقعة Factual لفتَ عرضان قدمهما يو إس هيرتج الانتباه إلى خليطهم المصطنع في المتنزه. كان السوق المركزي خليطاً من هندسة معمارية كولونيالية وفيكتورية، وخليطاً كهربائياً من أساليب وعهود لم تسعى إلى التنوع. عند مدخل السوق عُرض المنزل الفعلي لبيلي غراهام، لكن على الجدران صور تظهر تعرية وإعادة للبناء في شيم بارك، فاقتلاعه عن موقعه الأصلي هو جزء من الهدف. وكان هناك صورة طبق الأصل للغرفة العلوية في أورشليم (حيث يعتقد أن اليهود كانوا يتناولون العشاء الأخير حيث وضعوا القربان المقدس)، لكن جُعلت تبدو نسخة عن عمد. كانت الطقوس الكنسية تقام في استوديو تلفزيوني، علماً أن الباكرز لم ينقلوا موعظة أو طقساً جماعياً على شاشة التلفاز. كان التأكيد دائماً على العرض، والمشهد، والخيال بدلاً من التأكيد على الكلمة Word الأصولية الحرفية.

فالباكرز - كما تقترح هاردنغ - شددوا على حب لله لا نهاية له، إنما كانوا يطورون أيضاً لاهوتاً شعبياً يتسم بالتسامح اللامتناهي ، الذي بدا تقريباً يحظر الخطيئة، لأنه وعد بالمغفرة الإلهية مسبقاً[114]. فكما رأينا سابقاً، كان تمرد Karta. أنتينومين antinomain ينفجر أحياناً خلال مرحلة الانتقال. فلم تعد القواعد القديمة وأسلوب الحياة تناسب الظروف المتغيرة لبعض المؤمنين الذين شعروا أنهم مقيدون، في الوقت الذي كانوا يريدون الوصول إلى شيء جديد. إنهم يجدون الراحة في خرق المحرمات القديمة، بينما مضى بعضهم إلى تطوير لاهوت «الخطيئة المقدسة». وعندما حدثت الفضيحة التي اقشعرت لها الأمة في آذار 1987، بدا أن الخطيئة المقدسة ربما كانت تحدث في دوائر PLT. لقد زعمت /شارلوت أوبزيفر/ أن في عام 1980 خدَّر جيم باكر جيسيكا هان Hahn - سكرتيرة كنسية من لونغ آيلاند - وأغواها ودفع لها /250/ ألف دولار كي تلتزم الصمت[115]. وإثر هذا الكشف انتشر في الأوساط أن تامي فاي Faye قد أصبحت متيمة - بمعنى غربي - بغاري باكستون Paxton لدرجة أنها فسخت زواجها من زوجها. وعندما اكتُشفت الحقيقة المرة لم يتراجع الباكرز خجلاً، بل خرجوا على الملأ بتذلل وانكسار قلب يتحدثون إلى عدد هائل من مشاهدي التلفاز عن حب الله، ومغفرته.

كان نظام فالويل محاولة للتقيد بالضوابط الموجودة في الدين المحافظ لما بعد

الحداثة الذي ساعد الناس على قبول الحدود الضرورية. فقصة الباكرز توضح ما الذي يحدث عندما ترمى هذه القيود كلها جانباً. لقد نبعت حركات أصولية أخرى من تجربة القمع، بينما عبرت مسيحية ما بعد الحداثة لدى الباكرز عن القناعة أن شيئاً ما قد يكون مناسباً» في أواخر القرن العشرين. لقد شعر الباكرز أن باستطاعتهم جعل أي شيء يحدث، ومبالغ مالية طائلة تحت تصرفهم. لم يكن هناك حدود، وبالإمكان إزالة الحدود الفاصلة بين الصحيح والخطأ بكل سهولة، مثل الحقيقة والوهم في هيرتج يو إس إي. فكان هذا كله تشويهاً للمسيحية، لكن لم تلبث أن ظهرت مخاوف جديدة إلى النور. فاستقال باكر من PTL وطلب من جيري فالويل أن ينقذ الشبكة التلفازية من خلال إشرافه عليها مؤقتاً. تحول جيم إلى جيمي سواغارت Swagart ـ الذي جلب الفضيحة إلى النور ـ زاعماً أن سواغارت كان يخطط للاستيلاء على PTL، بينما كان سواغارت يخطط لهجوم يشنه على anti-nomianism، فكان الأكثر نجاحاً من أنصار الإنجيلية المتلفزة. قدمت برامجه على التلفاز في 145 بلداً، مما دفعه إلى القول إنه كان مسموعاً في نصف المنازل على سطح الأرض. لكن سواغارت كان معتاداً على التردد على عاهرة في باتون روج Rouge في لويزيانا، التي باعت قصتها فيما بعد. أوضحت هذه القصة أن سواغارت كان يستمتع بالإذلال والتحقير الطقسي أكثر من استمتاعه بالجنس، وبدا أنه كان يتجه إلى تدمير للذات، لأنه كان يعلم أن الناس قد تعرفوا عليه في الماخور، مع ذلك تابع الذهاب إلى الماخور حتى انفتحت عليه أبواب جهنم. مارفن غورمان هو الذي كشف سوء سلوك سواغارت الذي قام بمهاجمة مارفن في برامجه المتلفزة[116].

كان سواغارت من أتباع البنتيكوستالية التي كانت في أيامها الأولى النقيض التام للنزعة الأصولية، وتسعى إلى تجنب المرور بالعقل، وإعطاء صوت إلى عصمة الحقيقة الإلهية. لقد حذّرت دائماً من خطر دخول غير منضبط إلى داخل عالم اللاشعور، ومن المخاطر التي تحيق دائماً بالتنازل عن العقل. لكن بداية النزعة البنتيكوستالية ـ في أفضل حالاتها ـ تميزت بالشمولية، وانهيار رحيم للحواجز الطبقية والعرقية. أما سواغارت فقد بشر بدين الحقد. لقد أصبح مشهوراً بهجومه العنيف على الشاذين جنسياً، هاجس كشف عن مخاوف دفينة لعجزه الجنسي. كما حول هجومه إلى مديرين آخرين إنجيليين متلفزين منافسين له، ثم انضم إلى نشوة الخلاص الصليبية للأغلبية الأخلاقية. فبرمي القيود التي يفرضها منهج المحبة بالإضافة إلى قيود العقل فقد تبنى سواغارت تديناً كان مدمراً للذات وعدمياً، مثل بعض الحركات التي ناقشناها.

فالصحفي الأمريكي لورانس رايت انجذب إلى الأسلوب العاطفي عند سواغارت. شعر لورانس أن سواغارت كان يتمرد على انتقادات الحداثة العقلانية، «لقد كانت عاطفية تتسم بالتحدي وبعيدة عن التشذيبات الفكرية الجدباء، التي ميزت توين راين في الطفولة، لقد وجد أن جزءاً من نفسه يتشوق إلى «التخلي النشوي ـ من نشوة ـ لعقليتي الحديدية نشوة الخلاص المزدحمة»[117]. كذلك كانت حالة مستمع سواغارت الذي استجاب منتشياً إلى وعظه الجنسي:

«إنه يغوص إلى داخل شعوره أعمق فأعمق. إنه يرحل قرب العقل والشعور، والمعنى الشعوري إلى داخل العواطف الجلّادة، وإلى المخاوف الدفينة والرغبات التي لا اسم لها، التي تغلي تحت. صوته يعلو ويرتعش، وتتداعى قواعد اللغة، لكنه كان مايزال يتعثر نحو عصب التوق الخام الجاثي. كان يعرف أين كان. فالمرء يشاهده برهبة ورغبة لأن هذا هو العصب المتصل بالإيمان. تواق كي يكون محبوباً ومنقذاً. عندما يلامس أخيراً هذا العصب لدرجة أن الدموع تنساب، والمشاهد يقف ويداه مرفوعتان إلى فوق، ضاحكاً، مولولاً، ممجداً الرب، متحدثاً بلغات معروفة، ومرتعشاً في ألم وسعادة، لهذا الكشف العام المثير»[118].

أفضل أشكال الروحانية ما قبل الحديثة ـ مثل روحانية جون الصليب، واسحاق لوريا، أو ملا سادرا ـ حذرت من مبالغات انفعالية كهذه، وقالت بأن ليست لها علاقة بالدين. لقد أكدت أن الرحلة الداخلية يجب أن تكون هادئة، منضبطة، ويتأملها العقل. فلا يُدخل أحد في القبالة قبل بلوغه الأربعين، وما لم يكن متزوجاً، وإذا لم يكن قد بلغ التوازن الجنسي. فالعالم الحديث الذي أهمل المسائل الحدسية للوصول إلى المعرفة قد فقد هذا الكنز الصوفي. فالنجاح الذي حققه سواغارت يوضح أن الناس كانوا تواقين إلى النشوة في عالم مفرط العقلانية، كما يوضح أن مسعى كهذا قد يصبح مسعى غير متوازن. لقد بدا أن سعار سواغارت له علاقة أكثر بالاحتياجات الجنسية التي كانت تسوقه إلى«إثارة الكشف العلني» في ماخور باتون، أكثر من علاقته بالروحانية.

إن إخفاق الإيمان الأصولي واضح في أقصى صوره في السعار والحقد اللذين أظهرهما الإنجيليون كل منهم تجاه الآخر أثناء الفضيحة. عندما سئم سواغارت من علاقة باكرز الجنسية بجيسيكاهان «انقض على خُمِّ باكر مثل كلب مسعور عندما ينقض على جرو فرنسي، ومزقه نتفاً، لقد دمر الرجل»[119] هذا ما علقه أحد مساعدي سواغارت السابقين. بعد ذلك تحول باكر إلى جيري فالويل ـ الذي أتى كي ينقذ PTL فاتهمه باستغلال هذا الظرف للسيطرة على الشبكة التلفزيونية. فانتقم فالويل ـ في مؤتمر

صحفي ـ عندما أقسم الأيمان أن الرجلين لهما علاقة جنسية شاذة مع جيم باكر، وأرفق ذلك بملاحظة من تامي فاي معددة مطالبها من PTL مقابل أن تمضي بكل هدوء: 300 ألف دولار سنوياً لجيم، 100 ألف دولار لها، وسيارتين، ومجموعة أمنية وأقساطاً سنوية إضافة إلى أقساط للمحاسبين الذين كانوا يحاولون تصنيف المداخيل غير النظامية لباكرز. لقد بدا أن المشروع الأصولي الكبير قد انتهى في حظيرة كمين معالمه غير واضحة. ففي السنة التي سبقت الفضيحة كان فالويل ممتلئاً بالثقة. لكنه أعاد تسمية الأغلبية الأخلاقية باسم «اتحاد الحرية» وأعلن أن الكثيرين من أعضائه سيتراكضون من أجل مركز في انتخابات 1988 في المستويات الفيدرالية، والولاية والمحلية. لكن فالويل استقال في 4 تشرين الثاني 1987 بعد انهيار PTL، من رئاسة الأغلبية الأخلاقية ومن اتحاد الحرية، وأعلن أن حياته السياسية قد انتهت. فلن يعمل أبداً لمصلحة مرشح مثلما عمل لمصلحة رونالد ريغان، ولن يتكتل من أجل التشريع. لقد انهار الدخل من برنامج ساعة مع الإنجيل القديم بعد أن فجر الفضائح، فشعر فالويل أنه مضطر إلى العودة إلى كليته الخاصة Gospel[120]. لكنه يظهر من حين لآخر كي يصب جام غضبه على مساوئ الأمة، لكن لم يعد بوسعه أن يتلهف إلى الخلق الملازم لإتلاف محافظين متدينين يأخذ أمريكا في عاصفة. وعندما رفض طلب ترشيح روبرتسون للرئاسة بدا أن الهجوم الأصولي الذي بدأ في 1979 بآمال كبيرة قد أخفق. فبعد افتضاح أمر اليمين المسيحي الجديد بدا أنه قد بدأ يذوب بآلاف المسيحيين الذين استمروا بالتكتل، ويحاولون جلب الناخبين إلى صناديق الاقتراع. فاعتقد العلمانيون أن التهديد الأصولي قد بلغ نهايته.

لكن الأصولية لم تكن قد ماتت بعد، لأنها ـ في حقيقة الأمر. دخلت طوراً أكثر تطرفاً في أمريكا. ففي 28 تشرين الثاني 1987 قاد راندال تيري ـ المسيحي المولود من جديد من مدينة نيويورك /300/ من المنقذين إلى عيادة إجهاض في شيري هيل في نيوجيرسي. وأقاموا صلاة على ما أسماه تيري «عتبة الجحيم»، وبقوا إحدى عشرة ساعة وهم يصلون، وينشدون المزامير، ويمنعون النساء والكادر الطبي من دخول العيادة. ألقي القبض على /211/ منقذاً بينما تمكن تيري من الهرب «ما من أطفال رضع ماتوا»[121]. كانت هذه هي العملية الأولى لحملة الإنقاذ التي أعلنت الحرب على ثقافة تيار رئيسي بتصويرها أنها قاتلة. كانت الصورة محاربة. وأثناء المؤتمر الديمقراطي في أطلانطا عام 1988 بدأت الحركة ما أسماه تيري «حصار أطلانطا»، اعتقل على إثرها أكثر من /1300/ متظاهر لإغلاقهم عيادات الإجهاض في المدينة. لكنهم أقاموا أيام إنقاذ في

أنحاء كندا والولايات المتحدة، وأيام تدريب على إلقاء محاضرات للمنقذين البارزين حول مساوئ حركات نصرة النساء، والحكومات الليبرالية، وتدريبهم على أساليب التكتل، لقد وصفوا عملياتهم كأفعال «معصية توراتية». كان تيري مستعداً للعمل خارج القانون، مثله مثل فالويل وروبرتسون. كانت غايته أصولية: «خلق أمة فيها الأخلاق اليهودية - المسيحية هي الأساس لسياستنا، ولنظامنا القضائي، وأخلاقيتنا العامة، أمة ليست عائمة في بحر النزعة الإنسانية اللايقيني، بل بلد صخرة أساسه المتينة هي الشرائع الأسمى Higher law».

فالحملة لم تكن فقط على الإجهاض، إلا إذا كانت محاكمة سكوبس موضوعها التطور والارتقاء. يعتقد تيري ومنقذوه أنهم يحاربون إحدى أشرس تمظهرات الحداثة العلمانية. تيري مقتنع أن في حال عدم نجاح عملية الإنقاذ «فإن أمريكا لن تنجو»، لكنه على ثقة أن «لدينا جيشاً من الناس، فقتل الأطفال سوف يتراجع، وصور الأطفال الإباحية، والصور الإباحية سوف تأتي، الهلاك، قتل الأطفال... سوف نستعيد الثقافة»[122] لقد كانت لتجنب الكارثة المحتمة ولإنقاذ الحضارة الأمريكية.

حركة إعادة البناء - التي أسسها اقتصادي من تكساس هو غاري نورث، ووالد زوجته روزاس جون رشدوني Rushdoony - مهتمة أيضاً بشن حرب على النزعة الإنسانية العلمانية، في شكل أكثر تطرفاً من الحرب التي سعرتها الأغلبية الأخلاقية. لقد تخلى أنصار إعادة البناء عن تشاؤم حركة ما قبل الألفية لمصلحة أيديولوجيا غالفانية. وكلاهما مهتم أساساً بسلطة الله. يجب تأسيس حضارة مسيحية، سوف تهزم الشيطان وتنتهي بالملكوت الألفي. المفهوم الأساسي لحركة إعادة البناء هو السلطة. فالله قد أعطى آدم، ولنوح من بعده مهمة فتح العالم. وقد ورث المسيحيون هذا التكليف، ويتحملون المسؤولية لفرض حكم يسوع على الأرض قبل المجيء الثاني ليسوع. فلن تكون هناك حاجة لأن يبادر المسيحيون إلى الفعل لإنجاز هذا، طالما أن الله ذاته سوف يهدم الدولة الحديثة في كارثة مرعبة. فبكل بساطة، سوف يحصد المسيحيون النصر الذي سوف يجلبه الله.

في الوقت الراهن، يدرب أنصار إعادة البناء أنفسهم على القيام بالسيطرة عندما تُدمَّر الدولة العلمانية الإنسانية النزعة[23]. هذه النظرة هي تشويه تام للمسيحية في تخليها عن روح الرحمة العامة. فعندما يأتي الملكوت لن يكون هناك فصل للكنيسة عن

الدولة، وسوف تلغى الهرطقة الحديثة لما يسمى الديمقراطية. ويعاد تنظيم المجتمع وفق خطوط ما جاء في الكتاب المقدس وبشكل صارم. هذا يعني أن كل شريعة في الكتاب المقدس ينبغي أن تطبق حرفياً. سيعاد تطبيق الرق، ولن يكون هناك تحديد للنسل لأن المؤمنين يجب أن يتكاثروا، ويجب قتل من يرتكب الخيانة الزوجية، والشاذون جنسياً، والمجدفون، والعرافون والساحرات. أما الأطفال العصاة عمداً فيجب رجمهم كما جاء في الكتاب المقدس. كما يجب تعزيز اقتصاد رأسمالي دقيق، أما الاشتراكيون والميالون إلى اليسار فهم خطاة. فالله ليس في صف الفقراء. يقول نورث «هناك علاقة وثيقة بين الشر والفقر»[24]. يجب عدم استخدام تكساس في برامج الصالح العام «فإعانة الخاملين هي مثل إعانة الشر»[125]. وينطبق الشيء ذاته على العالم الثالث الذي جلب مشاكله الاقتصادية على نفسه بسبب إدمانه على الفساد الأخلاقي وعلى الوثنية، والشياطين، والعفاريت الملعونة الأجنبية التي يمنعها الكتاب المقدس[126]. فالمسيحيون وهم بانتظار النصر يجب أن يعدوا أنفسهم لإعادة بناء المجتمع وفقاً لما يريده الله، ويجب أن يساندوا السياسات الحكومية التي تقترب من هذه المعايير في الكتاب المقدس.

السلطة التي تصورها نورث ووالد زوجته شمولية، لا متسع فيها لأي رأي أو سياسة أخرى ولا تسامح ديمقراطي، ولا أحزاب منافسة، ولا حرية فردية. فالفرص التي أمام هذه الأيديولوجيا كي تحقق شعبية هي فرص بعيدة بالتأكيد. لقد اقتُرح أنه إذا ما حلت كارثة بيئية أو اقتصادية فإن كنيسة بوليسية متسلطة قد تحل محل السلطة الليبرالية لعصر الأنوار. كانت المسيحية - في نهاية المطاف - قادرة أن تتكيف مع الرأسمالية الغربية أكثر من تعاليم يسوع، وبالإمكان أيضاً استخدامها كأيديولوجيا فاشية، وفي ظروف متغيرة بسرعة، قد تكون ضرورية للحفاظ على الاستقرار العام[127]. لقد أبدى بعض أنصار البنتيكوستالية اهتماماً بلاهوت إعادة البناء على الرغم من أن رشدوني لم يكن ينظر إليهم بعين الرضا. ويبدو أن روبرتسون كان شخصية عابرة، معمدانياً ذا ميول نحو البنتيكوستالية ونحو الإحيائية التجديدية. فهو يعتقد مثل نورث - أن المجيء الثاني قد يكون بعيداً جداً، وهذا الاعتقاد يفصله عن الأصولية ما قبل الألفية التقليدية[128]. يجب على المسيحيين أن يحاولوا تبوء مراكز سلطوية لبناء مجتمع مبني على معايير الكتاب المقدس[129]. لقد غير اسم جامعته في فرجينيا بيتش لتصبح جامعة ريجنت /أي الوصي/، فالوصي هو «الشخص الذي يحكم في غياب السيد صاحب السلطة». هدف الكلية هو إعداد طلابها /700 طالب/ كي يستولوا - عندما تحين الفرصة

على المملكة[130]. لقد تغيرت النزعة الأصولية في أمريكا منذ نشر كتاب /الأصول/ 1910 ـ 1915، لقد كشفت اتجاهات ما بعد حداثية من ناحية، وخطأ أكثر تشدداً، ومن ناحية أخرى رؤية شمولية.

فالنزعة الأصولية لن تختفيَ، لقد شكل الدين ـ في أمريكا ـ معارضة للحكومة منذ أمد طويل. إنها تعلو وتهبط وكانت دائماً حلقية، وتدل أحداث السنوات الأخيرة على بقاء حالة حرب متخيلة بين المحافظين والليبراليين، والتي أصبحت ـ أحياناً ـ واضحة بشكل مخيف. ففي عام 1992 أعلن جيري فالويل ـ الذي مايزال ملتزماً بالأسلوب القديم للنزعات الأصولية ـ في حملة بيل كلنتون الانتخابية ـ أن الشيطان قد انفلت من عقاله في الولايات المتحدة، وعلى وشك أن يدمر القوات المسلحة والأمة عن طريق جعل «الشاذين» يستولون على السلطة. وأن الهيئات التنفيذية التي تسمح بالإجهاض في عيادات ممولة فيدرالياً إنما تبحث في قضايا معادية، والمصادقة الرسمية على حقوق الشذوذ الجنسي، هذه كلها علامات على أن أمريكا «قد أعلنت الحرب على الله»[131].

في عام 1993 سببت الحرب وقوع إصابات، ففي 28 شباط 1993 شن مكتب الكحول والتبغ والأسلحة النارية هجوماً على ديفيد قوريش فرع ديفيد في مجمع واكوه Waco وتكساس لأنه كما قيل كان يخزن السلاح أكواماً. فرع ديفيد هذا ـ مثل الكثيرين من التكساسيين كانت لديه ترسانة كبيرة، لكن ـ كما يبدو ـ لم يكونوا يخططون للقيام بثورة على الحكومة. لقد خططوا للقيام بمظاهرات ضد سلطة وشرعية الحكومة الأمريكية، لكنها أدت إلى نتيجة عكسية. أدت إلى حصار FBI للمجمع، وحرق أبنية ديفيد، وقتل ثمانين رجلاً وامرأة وطفلاً. لقد اتضح أن الحكومة كانت تجهل أمر هذه الطائفة، وكشف عجز الحكومة أمام أنصار ديفيد المحاصرين، وعن عجزها المأساوي في السيطرة على الأحداث.

المسيحيون العلمانيون على استعداد لمحاربة الحكومة العلمانية، فالهوية المسيحية ـ جماعة فاشية ـ لم نذكرها في هذا الكتاب لأنها تركت الأصولية خلفها بعيداً، وفي الحقيقة لا توافق على الأصولية. أعضاء الهوية المسيحية يكرهون فكرة النشوةالخلاصية التي يعتقدون أنها قد خصخصت الدين الأمريكي. إنهم يريدون أن يكونوا هناك لمحاربة قوى الشر خلال محنة. إنهم معادون للسامية بأساليب شريرة، ويكرهون دعم الأصوليين للصهيونية التي يعدونها خطيئة كبرى، فمن وجهة نظرهم، اغتصب اليهود

لقب الشعب المختار من العرق الآري، وسرقوا الأرض المقدسة التي كان يجب أن تبقى تحت الانتداب البريطاني. إنهم لا يؤمنون أن حرب الأيام الأخيرة سوف تخاض في الشرق الأوسط بل تخاض في أمريكا. إنهم يتوقعون هولوكست جديداً يباد فيه العرق الأبيض في الولايات المتحدة، لذلك فإنهم يعدون أنفسهم للكارثة. إنهم يتوقعون الدمار الحتمي للحكومة الفيدرالية التي يسمونها Zog (أي حكومة الاحتلال الصهيوني) التي يسيطر عليها الشيطان واليهود، وهي مكرسة لدمار الأمة الآرية. لقد نظم البعض أنفسهم في جماعات مسلحة في زوايا نائية من الشمال الغربي للولايات المتحدة، حيث يتعلمون سبل البقاء، ويجمعون البنادق والذخائر، ويستعدون للحرب الأخيرة. ويقوم بعضهم بشن غارات استعراضية على Zog ويقتلون موظفين حكوميين. وآخرون يرمون القنابل، ويضرمون النار بعيادات الإجهاض[132] هذا النوع من الأيديولوجيا هو الذي ألهم تيموثي ماكفيغ لشن هجوم بالقنابل على المبنى الفيدرالي في مدينة أوكلاهوما في 19 نيسان 1995.

من الصعب تتبع نشاطات ومثل الهوية المسيحية التي هي ليست حركة أحادية لكن تضم تنظيمات لها أعضاء. أعضاؤها قليلون /50/ ألف عضو وربما يصل إلى /100/ ألف عضو[133]. لكن حركة الهوية المسيحية كتيار حركة مغلقة. لقد انسحبوا من العالم ـ مثلما فعل الأصوليون ـ في حالة كراهية وخوف، ويخططون للاستيلاء عليه. يرى أعضاؤها مؤامرة في كل مكان، وينمون لاهوت حرب وحقد. لكنهم بذوا الأصوليين في أيديولوجيتهم الفاشية، وفي حقدهم على الحكومة الأمريكية، وفي انسحابهم المتطرف من الحياة الحديثة. لم يعودوا مهتمين بمشكلات العقيدة، ولا عدم صحة الكتاب المقدس، فجماعات الهوية تريد أن تشق طريقها بنفسها لإقامة دولة آرية انفصالية في أمريكا. هذا الانتشار الاتحادي لتجمعات الهوية صغير، لكنه دلالة مزعجة على الطريقة التي قد يستخدم فيها الدين للتعبير عن اليأس والإحباط وعدم الرضا في المستقبل. فالمؤسسة العلمانية وحركات دينومينيشن قد تشعر أن التهديد الأصولي يتراجع في الولايات المتحدة لكن بما أن بعض المسيحيين معنيون، فإن الحرب ماتزال مستمرة، والحكومة الفيدرالية يجب تدميرها وسوف يستمر الصراع ـ بكل تأكيد ـ في القرن الحادي والعشرين.

في نهاية المطاف لم يتوار الدين، وفي بعض الدوائر أصبح محارباً أكثر مما كان من

ذي قبل. ففي جميع أديان الوحدانية ردَّ الأصوليون بكل غضب على محاولات جعل الدين شأناً شخصياً أو على محاولات قمع الدين، لأنهم كما يعتقدون قد أنقذوه من النسيان. لقد كان صراعاً قاسياً، وفي مسار هذا الصراع فقد شُوّه الإيمان، وهذا يمثل هزيمة للدين. لكن النزعة الأصولية هي الآن جزء من العالم الحديث. إنها تمثل إحباطاً واسع الانتشار، واستلاباً وقلقاً، وغضباً لا تستطيع أية حكومة أن تتجاهله. فالمحاولات التي بذلت للتعامل مع النزعة الأصولية لم تكن ناجحة جداً. فما هي الدروس التي نستطيع تعلمها من الماضي الذي سوف يساعدنا على التعامل ـ بشكل أكثر إبداعية في المستقبل ـ مع المخاوف التي تقدسها الأصولية؟

كلمة أخيرة

لا نستطيع أن نكون متدينين بالطريقة نفسها التي كان عليها أسلافنا في العالم المحافظ ما قبل الحديث، عندما ساعدت أساطير وطقوس الدين الناس على تقبل قيود كانت أساسية للحضارة الزراعية. فنحن الآن متجهون إلى المستقبل، ومن شُكّل بعقلانية العالم الحديث لا يمكنه أن يفهم الأشكال القديمة للروحانية بسهولة. فنحن مثلما كان عليه نيوتن ـ أحد أوائل من كان مشبعاً بالروح العلمية للعالم الغربي ـ والذي وجد أن فهم الميثولوجيا أمر محال. فمهما بذلنا من جهد لتبني الدين التقليدي يبقَ لدينا ميل لرؤية الحقيقة واقعة تاريخية وتجريبية. لقد أصبح عدد كبير من الناس مقتنعين أنه إذا ما أريد للدين أن يؤخذ جدياً فإنه يتوجب عدّ أساطيره تاريخية، عندئذ ستكون قادرة أن تعمل بشكل عملي بكل الكفاءة التي تتوقعها الحداثة. لقد رفض عدد متزايد من الناس الدين، ولاسيّما في أوروبا الغربية التي خبرت مآسٍ كثيرة خلال القرن العشرين. فالذين رأوا أن العقل يقدم السبيل الوحيد إلى الحقيقة فموقفهم هذا مبدئي ونزيه. إن العلماء هم أول من يؤكد أن اللوغوس العقلاني لا يستطيع أن يجيب على أسئلة تتعلق بالمعنى النهائي الذي يقع خارج متناول البحث الإمبريقي التجريبي، كما أن ليس لدى العقل ما يقوله حول مشاعر الرعب لعمليات المذابح في القرن العشرين.

إن هناك خواء ثاوياً في قلب الثقافة الحديثة التي مر بها الناس في مرحلة مبكرة من ثورتهم العلمية. لقد امتلأ ديكارت رعباً من فراغ الكون عندما رأى أن الكائن البشري هو المتبلد الحي الوحيد في كون هامد. كما تخيل هوبس الله منسحباً من العالم. لكن نيتشه أعلن أن الله كان ميتاً: فالبشرية فقدت اتجاهها، وأخذت تتهاوى باتجاه عدمية لا متناهية. بينما شعر آخرون أنهم قد انعتقوا بفقدان الدين، وتحرروا من القيود التي كان يفرضها دائماً. أما سارتر الذي اعترف بالثقب الذي شكله الله في الوعي الحديث، فقد

جادل أن واجبنا هو رفض الألوهة التي تنفي حريتنا. واعتقد ألبير كامو (1913 ـ 1960) أن إنكار الله سوف يمكن الرجال والنساء أن يركزوا كل اهتمامهم وحبهم على الجنس البشري. بينما وضع آخرون إيمانهم بالمثل العليا لعصر التنوير، وهم ينظرون إلى الأمام: إلى مستقبل سوف تصبح فيه الكائنات البشرية أكثر عقلانية وتسامحاً، إنهم يبجلون حرية الفرد المقدسة بدلاً من تبجيل إله متخيل بعيد. لقد خلقوا أشكالاً علمانية للروحانية التي تجلب بصيرة وتسامياً، ونشوة، والتي طورت مناهجهم العقلية والقلبية.

مع ذلك، عدد كبير من الناس مازالوا يريدون أن يكونوا متدينين، وقد حاولوا تطوير أشكال جديدة للدين. فالنزعة الأصولية هي إحدى هذه التجارب الدينية الحديثة، وقد أحرزت بعض النجاح ـ كما رأينا ـ في إعادة الدين على جدول الأعمال الدولي، لكنها ـ في أغلب الأحيان ـ فقدت رؤية بعض من أقدس القيم في الأديان الإقرارية. لقد حول الأصوليون العامل الأسطوري في دينهم إلى لوغوس، إما من خلال التأكيد أن معتقداتهم صحيحة علمياً أو بتحويل ميثولوجياهم المعقدة إلى أيديولوجيا سلسة. إنهم قد خلطوا مصدرين وأسلوبين معرفيين متكاملين. هذان المصدران والأسلوبان كان الناس في العالم ما قبل الحديث قد قرروا أن من الحكمة إبقاءهما منفصلين. فالتجربة الأصولية توضح حقيقة هذه الرؤية المحافظة. فمن خلال التأكيد أن حقائق المسيحية واقعية وقابلة للتفسير علمياً، فقد خلق الأصوليون الأمريكيون صورة ساخرة لكل من الدين والعلم. فاليهود والمسيحيون الذين قدموا دينهم بأسلوب منهجي معلل كي يتنافس مع أيديولوجيات علمانية أخرى، شوهوا تراثهم أيضاً عندما ضيقوه إلى نقطة واحدة من خلال عملية انتقائية لاترحم. لقد أهمل الجميع نتيجة لذلك ـ التعاليم الأكثر تسامحاً وشمولية ورحمة، وتبنوا لاهوتات سعار وكراهية وانتقام. أدى هذا إلى أن تقوم أقلية صغيرة بتحوير الدين وتستخدمه لتبيح القتل، حتى إن الأغلبية الكاسحة من الأصوليين تبدي ميلاً لأن تكون إقصائية وميالة إلى إدانة من لا يشاطرونهم آراءهم.

لكن الغضب الأصولي يذكرنا أن حضارتنا الحديثة تفرض مطالب شديدة الصعوبة على الكائنات البشرية، إنها ـ بالتأكيد ـ قد أمدتنا بالقدرة، وفتحت أمامنا عوالم جديدة، ووسعت آفاقنا، ومكنت الكثيرين منا أن يعيشوا حياة أكثر سعادة وصحة. مع ذلك فقد أدت إلى المبالغة في تقديرنا لذواتنا. فكما أعلنت نظرتنا العالمية

العقلانية أن البشر هم مقياس جميع الأشياء، وحررتنا من الاعتماد غير اللائق على إله ما فوق طبيعي، إلا أنها كشفت أيضاً ضعف مناعتنا وهشاشتنا وافتقارنا إلى الكرامة. لقد أزاحنا كوبر نيكوس من مركز الكون، وأنزلنا إلى دور محيطي فيه. وأعلن كانط أن ليس في وسعنا أبداً أن نكون متأكدين من أن أفكارنا هي المقابل لأي حقيقة خارج رؤوسنا. واقترح داروين أننا ـ بكل بساطة ـ حيوانات، وبيّن فرويد أننا بعيدون جداً عن كوننا مخلوقات عقلانية كلياً، فالكائنات البشرية هي تحت رحمة قوى اللاشعور اللاعقلانية والقوية، التي لا يمكن الوصول إليها إلا بصعوبة كبيرة فقط. هذا ما أوضحته التجربة الحديثة فعلاً. فعلى الرغم من عقيدة العقلانية فقد عرف التاريخ الحديث مطاردة الساحرات، والحروب العالمية التي كانت انفجارات لغياب العقل. فمن دون المقدرة على الاقتراب من مناطق النفس الأكثر عمقاً، التي قدمتها الأساطير، وطقوس القرابين المقدسة، والطرق الصوفية في الدين القديم الأكثر محافظة. لقد بدا أن العقل يفقد رشده في عالمنا الحديث الشجاع. فالأسطورة الليبرالية أن البشرية كانت تسير في طريق التقدم إلى حالة أكثر استنارة وتسامحاً ـ في نهاية القرن العشرين ـ تبدو أخاذة مثلها مثل الكثير من أساطير الألفية الأخرى التي ناقشناها في هذا الكتاب. فمن دون وجود ضوابط حقيقة أسطورية «أعلى»، قد يصبح العقل ـ في مناسبة ـ شيطانياً ويرتكب جرائم كبرى هذا إذا لم تكن أكبر من أي من المجازر التي ارتكبها الأصوليون.

لقد كانت الحداثة مفيدة ومتسامحة وإنسانية، لكن في أغلب الأحيان ـ خاصة في مراحلها الأولى ـ شعرت بالحاجة لأن تكون قاسية من دون رحمة. فهذا أمر صحيح في العالم المتطور الذي خبر الحضارة الغربية الحديثة على أنها غازية وإمبريالية وغريبة. ففي الدول الإسلامية التي ناقشناها، كانت عملية التحديث مختلفة جداً وشديدة الصعوبة. أما في الغرب فقد تميزت الحداثة بالاستقلالية والتجديد. أما في مصر وإيران فقد رافقها التواكل والمحاكاة، وهذا ما أدركه المصلحون والأيديولوجيون المسلمون تماماً. وقد أدى هذا إلى تغيير معنى الحداثة في هذه البلدان. فإذا استخدمت مكونات مغايرة لخبز كعكة (بيضاً مجففاً بديلاً عن بيض طازج، والأرز بدلاً عن الطحين) وإذا كانت المعدات مغايرة أيضاً، فإن النتيجة النهائية لن تكون مطابقة للطريقة المثالية الموصوفة في كتاب الطهو، أما الكعكة فقد تكون لذيذة، لكنها ستكون مختلفة، ولربما قد تكون سيئة جداً. إن من الأفضل استخدام أساليب ومكونات في متناول اليد لخلق مقاربة

أقرب إلى المعيار، وذلك باستخدام خبراء محليين ومهارة محلية في الطهو. لقد أراد الإسلاميون من أمثال الأفغاني، وعبده، وشريعتي، والخميني استخدام المكونات المحلية لخبز كعكتهم الحديثة والمميزة الخاصة بهم.

لكن بعض الغربيين الذين لم يعودوا يفكرون بطريقة دينية من الصعب عليهم أن يقدروا هذا النهوض للدين، لاسيما عندما عبر عن نفسه بعنف وقسوة. لقد أصبح المجتمع الحديث منقسماً إلى «أمتين»: علمانيين ومتدينين يعيشون في البلد نفسه، ولا يستطيعون أن يتحدث كل منهم لغة الآخر، أو أن يروا الأشياء من المنظور نفسه. فما يبدو مقدساً وإيجابياً في معسكر يبدو شيطانياً ومشوشاً في المعسكر الآخر. يشعر العلمانيون والمتدينيون أن كلاً منهما يهدد الآخر حتى الأعماق، وعندما يقع الصدام بين وجهتي نظر لا تتصالحان ـ كما حدث في قضية رشدي ـ فإن الإحساس بالتغريب والاستلاب يثير الحنق والغيظ فقط، وهذه ليست حالة صحية وتعبر عن خطر كامن. فالنزعة الأصولية ليست في طريقها إلى الزوال. ففي بعض الأماكن إما أنها تنتقل من قوة إلى قوة، أو أنها تصبح أكثر تطرفاً. فما الذي في وسع المؤسسة العلمانية الليبرالية القيام به كي تبني الجسور من أجل تجنب حدوث معارك مستقبلية؟

إن القمع والإكراه ليسا الإجابة، إنهما يؤديان دائماً إلى رد فعل معادٍ، ويجعلان الأصوليين أو الأصوليين الكامنين أكثر تطرفاً. لقد أصبح الأصوليون البروتستانت في الولايات المتحدة أكثر رجعية، وأكثر عداء، وازدادت عقولهم حرفية منذ مذلتهم في محاكمة سكوبس. فالأشكال الأكثر تطرفاً من الأصولية السنية التي ظهرت إلى السطح في معتقلات ناصر، وحملات القمع التي قام بها الشاه قد أصبحت مصدر إلهام للثورة الإسلامية. فالنزعة الأصولية هي دين مقاتل، وتتوقع إبادة حتمية. فليس مستغرباً أن يكون الأصوليون اليهود ـ سواء كانوا صهاينة أم متزمتين جداً ـ مسكونين بمخاوف الهولوكست وكارثة معاداة السامية. لقد حثَّ القمع عميقاً داخل أرواح الذين خبروا العلمانية أنها عدوانية، مما أدى إلى انحراف في رؤيتهم الدينية فأصبحت عنيفة وغير متسامحة. فالأصوليون يرون مؤامرة في كل مكان، ويبدون أحياناً ممسوسين بغضب يبدو شيطانياً. إن استغلال النزعة الأصولية من أجل تحقيق غايات براغماتية ودنيوية يؤدي إلى نتيجة عكسية. لقد تودد السادات إلى المسلمين في مصر، كما تودد إلى الجماعة الإسلامية لإضفاء الشرعية على نظامه وبناء قاعدة لسلطته. كما دعمت

إسرائيل حماس في البداية كوسيلة لنسف منظمة التحرير لكن في هاتين الحالتين ارتدت المحاولة للاحتكار والسيطرة مأساوياً وبشكل قاتل على الدولة العلمانية. ينبغي القيام بتقييم أكثر إنصافاً وموضوعية لمعنى هذه الحركات الدينية.

أولاً: من الأهمية بمكان أن ندرك أن جذور هذه اللاهوتات والأيديولوجيات الدينية إنما تمتد عميقاً في الخوف. هذه الرغبة لتعريف المعتقد، وإقامة الحواجز، وإرساء حدود، وانعاش المؤمنين داخل تحويطة مقدسة تطبق فيها الشريعة تطبيقاً صارماً، هذه الرغبة تنبع من رعب الانقراض الذي يعتقد جميع الأصوليين أن العلمانيين كانوا على وشك أن يمسحوهم من الوجود. فالعالم الحديث الذي يبدو مثيراً لليبراليين، يبدو لا رب له، وناضباً من المعنى، وشيطانياً حتى بالنسبة لأصولي. فإذا ما أُحضر مريض بهذا الفصام، وتسيطر عليه فكرة وجود مؤامرة وأوهام الانتقام إلى طبيب معالج فلا بد أن يتم تشخيص مرضه أنه يعاني من اضطراب عقلي. فالرؤية ما قبل الألفية التي ترى بعضاً من أكثر مؤسسات الحداثة إيجابية أنها خبيثة، وتضمر أحلام مجازر، وترى البشرية مندفعة نحو نهاية مرعبة، كل هذا دلالة على الخوف والإحباط الذي ولدته الحداثة في الكثيرين من الأصوليين البروتستانت. لقد رأينا الإبادة التي قد يتعرض لها البرنامج الأصولي. فمن المحال تعليل خوف كهذا أو السعي لإزالته بإجراءات قهرية. فرد الفعل الأكثر إبداعية سيكون محاولة فهم عمق هذا العصاب، حتى لو لم يشارك الليبرالي أو العلماني في هذا المنظور المحكوم بالرعب.

ثانياً: من الأهمية أن ندرك أن هذه الحركات ليست ارتداداً قديماً إلى الماضي، إنها حديثة وتجديدية، ومحدَّثة. فالأصوليون البروتستانت يقرؤون الكتاب المقدس بأسلوب عقلاني حرفي مختلف تماماً عن المقاربة المجازية أو التأويلية الباطنية لروحانية ما قبل الحداثة. نظرية الخميني حول ولاية الفقيه كانت انعطافاً ثورياً وصادماً لقرون من التراث الشيعي. لقد بشر المفكرون الإسلاميون بلاهوت تحريري، وأنتجوا أيديولوجيا معادية للإمبريالية كانت متناغمة مع حركات العالم الثالث في عصرهم. فحتى اليهود المتزمتون جداً ـ الذين أداروا ظهورهم عمداً إلى المجتمع الحديث ـ إن مدارسهم الدينية يشيفا كانت مؤسسات طوعية وحديثة، وتبنت تشدداً جديداً في التزامهم بالتوراة، وتعلموا اللعب مع النظام السياسي بأسلوب جلب لهم المزيد من السلطة أكثر مما كان لدى أي يهودي متدين طوال ما يربو على ألفي سنة.

فالدين ـ كما رأينا ـ قد ساعد الناس على التكيف مع الحداثة ـ كما ساعدت الشبتائية، والكواكرز والطرائقية، والصوفية الإسلامية، اليهود والمسيحيين والمسلمين في الاستعداد لتغير رئيسي، وأمدتهم بسياق استطاعوا مقاربة الأفكار الجديدة من خلاله. أما الأمريكيون الذين لم يكن لديهم وقت للإيمان بوجود الله عقلاً (تأليهية) الذي تبناه الآباء المؤسسون للجمهورية، فقد كانوا مستعدين للكفاح والثورة من خلال الصحوة الكبرى. وطور المسلمون أيضاً تقديراً للمثل العليا الحديثة مثل فصل الدين عن السياسة من خلال آلية روحانيتهم الخاصة. أما في أوروبا فقد عُدَّت العقلانية العلمية والعلمانية ـ في البداية ـ طريقين جديدين كي يكون المرء متديناً. كما كانت بعض أحدث الحركات حداثة ـ التي ناقشناها ـ تحديثية أيضاً. لقد سعى حسن البنا، وشريعتي، والخميني ـ حتى ـ إلى جلب المسلمين إلى الحداثة في سياق إسلامي أكثر ألفة لهم من الأيديولوجيات الغربية المستوردة، فبهذه الطريقة فقط «استطاعوا العودة إلى أنفسهم»، وبها ساعدوا الذين تُركوا عنوة خارج عملية التحديث على فهم مؤسسات حكومة تمثيلية وحكم ديمقراطي. كان هذا محاولة لإعادة الحداثة إلى ضمن مجال المقدس. فالدين ما قبل الحديث كان يرى ـ دائماً ـ الميثوس واللوغوس مكملين لبعضهما بعضاً. كما قام المصلحون الإسلاميون بوضع هذه المهمات البراغماتية للحكومة ضمن إطار ديني وصوفي.

كان هذا ـ أيضاً ـ جزءاً من التمرد الأصولي على سيطرة العلماني. لقد كان سبيلاً إلى إعادة الله إلى داخل عالم السياسة بعد أن استُبعد منها. لقد رفض الأصوليون ـ وبأشكال متنوعة ـ الفصل الحداثي بين الدولة والدين، والدنيوي عن المقدس. وحاولوا إعادة خلق شكل كمال كان مفقوداً. وكان الصهاينة المتدينون «يثورون على ثورة» الصهاينة العلمانيين الذين أعلنوا استقلالهم عن الدين. كانوا يريدون أن يكون لديهم وجود لله أكثر، وتوراة أكثر في الأرض المقدسة أكثر مما كان ذلك ممكناً في الشتات. لقد أكد الخميني وشريعتي أن من المحال إقصاء المقدس عن السياسة، كما أدان قطب النظام العلماني في مصر الذي لا رب له عندما وصفه بالجاهلية. فالذين لم يستوعبوا عقلانية العلمانية الحديثة كانوا مايزالون مدركين للبعد غير المرئي للوجود، فأرادوا تجسيده في السلطة السياسية. إنهم لم يروا لماذا ينبغي أن يجعلهم ذلك أقل حداثة، مع أنهم أدركوا وبكل براعة أن هذا سوف يعني قطيعة مع بعض الجوانب المحافظة القديمة

للدين ما قبل الحديث. فحركة الإصلاح الأصولية للدين كانت تعني أن النشاط السياسي أمر حاسم بعد أن كان يعدّ أمراً غير ديني حتى هذه الفترة. لقد أكد الصهاينة المتدينون والأصوليون المسيحيون والمسلمون الحاجة إلى الدينامية، وإلى تحول ثوري لإبقاء الدافع البراغماتي وقفزة المجتمع الحديث إلى الأمام.

هذه المعركة من أجل الله كانت محاولة لملء الخواء الثاوي في قلب مجتمع قائم على نزعة عقلانية علمية. لقد تمكنت المؤسسة العلمانية ـ أحياناً ـ أن تستفيد من نظرة قاسية طويلة إلى بعض من ثقافاتهم المناهضة، بدلاً من أن تقوم بشتم الأصوليين. لقد كانت جماعة شكري مصطفى صورة عكسية لسياسة الباب المفتوح التي تبناها السادات. فإمبراطوريات الإحسان التي أوجدها الأخوان المسلمون، والإجراءات العملية التي قامت بها الجماعات الإسلامية قدمت مساعدة كبيرة في وقت لم تكن الحكومة الراهنة تعير اهتمامها إلى الفقراء، وهذا الاهتمام قيمة حاسمة في الإسلام. لقد بينت شعبية هذه الحركات وسلطتها أن الشعب المصري يريد أن يكون متديناً على الرغم من التوجه العلماني العام. وكذلك كانت عقيدة الخميني في إيران، فبينما تسارعت المواجهة مع النظام تبنى الخميني المزيد من سمات الأئمة، فقدم في شخصه بديلاً شيعياً عن شخصية الشاه الطاغية. كما قدمت المدارس الدينية اليهودية نقيضاً للطبيعة البراغماتية للتربية العلمانية في مجتمع بدا أنه قد نحى الله وشريعته جانباً. فطلاب هذه المدارس كانوا يدرسون كي ينالوا لقاء مع الإلهي، لا من أجل الحصول على معلومات مفيدة، وجعلوا من دراسة التوراة أمراً مركزياً في حياتهم أكثر مما كانت في الماضي. فعندما خلق الأصوليون هذه المجتمعات البديلة إنما كانوا يوضحون خيبتهم من ثقافة لم تستطع أن تتواءم مع الروحي بيسر.

هذه الحملة لإعادة القداسة إلى المجتمع أصبحت عدوانية ومشوهة لأنها كانت محاربة جداً. لقد افتقرت إلى الرحمة التي أكدتها جميع الأديان كأمر أساسي في الحياة الدينية ولأي تجربة خشوع إلهي. فبدلاً من ذلك بشرت بأيديولوجيا إقصائية، بل بالعنف حتى. لكن لم يكن للأصوليين سيطرة على الغضب، وفي أغلب الأحيان، طورت حركاتهم علاقة جدلية مع نزعة علمانية عدوانية لم تظهر سوى القليل من الاحترام للدين وأنصاره. ففي بعض الأحيان يبدو العلمانيون والأصوليون أنهم في شرك

لولبي متصاعد قوامه العداء وتبادل التهم. لكن ينبغي على الأصوليين أن يطوروا تقييماً لأعدائهم أكثر رحمة، لكي يكونوا صادقين أكثر مع قيم التسامح، واليسر والاحترام للبشرية، هذه القيم التي تكوّن سمة مميزة للثقافة الحديثة في أفضل صورها. وعليهم أن يخاطبوا أنفسهم بتأكيد أكبر على المخاوف والاحتياجات التي يتعرض لها الكثيرون من جيرانهم الأصوليين، لكن لا يستطيع أي مجتمع أن يتجاهلها بسلام.

المراجع

Introduction

1. Abdel Salam Sidahared and Anonshiravan Ehteshani (eds.) *Islamic Fundamentalism* (Boulder, Colo, 1996), 4.
2. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family," *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 814–42.
3. Johannes Sloek, *Devotional Language* (trans. Henrik Mossin; Berlin and New York, 1996), 53–96.
4. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trans. Rosemary Sheed; London, 1958), 453–55.
5. Sloek, *Devotional Language*, 75–76.
6. Ibid., 73–74; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London, 1999), 15–33.
7. Sloek, *Devotional Language*, 50–52, 68–71.
8. Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (London, 1988; New York and London, 1991), 3–75, 147–274.
9. Sloek, *Devotional Language*, 134.

1. Jews: The Precursors (1482–1700)

1. Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), 229; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. I: The Marrano of Reason* (Princeton, N.J., 1989), 17–18.
2. Johnson, *A History of the Jews*, 230; Friedrich Heer, *The Medieval World 1100–1350* (trans. Janet Sondheimer; London, 1962), 318.
3. Yovel, *The Marrano of Reason*, 17.
4. Johnson, *A History of the Jews*, 217–25.
5. Ibid., 217–25; Haim Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish Christian Debates in the Middle Ages* (Princeton, N.J., 1982); Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem, 1981), 3–6.
6. Johnson, *A History of the Jews*, 225–29.
7. Ibid., 230–31.
8. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (London, 1955), 246–49.
9. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah* (London and Princeton, N.J., 1973), 118–19.
10. Ibid., 19.

11. Ibid., 30–45; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 245–80; Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," in Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), 43–48.
12. Johannes Sloek, *Devotional Language* (trans. Henrik Mossin; Berlin and New York, 1996), 73–76.
13. Scholem, *Sabbatai Sevi,* 24.
14. Ibid., 23–25; R. J. Werblowsky, "Messianism in Jewish History," in Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers in Messianic Movements in Jewish History* (New York and London, 1992), 48.
15. Scholem, *Sabbatai Sevi,* 37–42.
16. Richard L. Rubinstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, Ind., 1966).
17. R. J. Wenlowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality,* 2 vols. (London, 1986, 1989), II, 15–19.
18. Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965), 150.
19. Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah," in Green (ed.), *Jewish Spirituality* II, 73–78.
20. Ibid., 89–90; Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," 21–24; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism," in Green (ed.), *Jewish Spirituality* II, 108–11.
21. Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," 17; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study," in Green (ed.), *Jewish Spirituality* II, 52–53.
22. Yovel, *The Marrano of Reason,* 91, 102.
23. Ibid., 26–27.
24. Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia, 1961), 276–7.
25. Yovel, *The Marrano of Reason,* 88–89.
26. Ibid., 93.
27. Fernando de Rojas, *La Celestina,* Act 27.
28. Yovel, *The Marrano of Reason,* 18–19.
29. Ibid., 19–24.
30. Ibid., 54–57.
31. Ibid., 51.
32. Prologue, *Epístola Invecta Contra Prado,* quoted in Yovel, ibid., 51–52.
33. Ibid., 53.
34. Ibid., 75–76.
35. Ibid., 42–51.
36. Ibid., 57–73.
37. Ibid., 4–13, 172–74.
38. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise* (trans. R. H. M. Elwes; New York, 1951), 7.
39. R. M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage* (Northwood, U.K., 1995), 154–70.
40. Ibid., 175–91.
41. Yovel, *The Marrano of Reason,* 31–32.
42. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustments* (New York, 1967), 28–33, 95.
43. Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (New York and London, 1982), 24–45.
44. Johnson, *A History of the Jews,* 259.
45. Scholem, *Sabbatai Sevi,* 139.
46. Ibid, 123–38.
47. Ibid, 162.
48. Ibid., 198.
49. Ibid., 204, 206.

50. Ibid., 227.
51. Ibid., 237–38.
52. Ibid., 243–59, 262–67, 370–426.
53. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 306–07.
54. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 367, 403.
55. Ibid., 720–21; 800–801.
56. Ibid., 796–97.
57. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 312–15.
58. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 618–22.
59. Ibid., 622–37; 829–33.
60. Ibid., 840–41.
61. Ibid., 748.
62. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 300–304.
63. Gershom Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh," in Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, 147–66.
64. Saying Number 2152, quoted in Scholem, "Redemption Through Sin," in *The Messianic Idea in Judaism*, 130.
65. Saying Number 1419, in ibid.
66. Ibid., 136–40.

2. Muslims: The Conservative Spirit (1492–1799)

1. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), II, 334–60.
2. Ibid., III, 14–15.
3. Ibid., II, 406–7.
4. Ibid., III, 107–23.
5. Johannes Sloek, *Devotional Language* (trans. Henrik Mossin; Berlin and New York, 1996), 89–90.
6. Koran 80:11. The text of the Koran used for this book is that of Muhammad Asad, *The Message of the Quran* (Gibraltar, 1980).
7. Koran 35:24–26.
8. Koran 2:100; 13:37; 16:101; 17:41; 17:86.
9. Hodgson, *The Venture of Islam* I, 320–46, 386–89.
10. Ibid., II, 560; III, 113–22. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Oxford, 1962), 25–36.
11. John Voll, "Renewal and Reform in Islamic History," in John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford, 1983).
12. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), 350–54; Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 470–71.
13. Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 383–409, 416–36; II, 194–98; Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trans. W. Trask; London, 1970), 10–29; 78–79.
14. P. M. Holt, "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798," in P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic* (London, 1968), 80–82.
15. Ibid., 82–86.
16. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Role of the Ulema in Egypt During the Early Nineteenth Century," in Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, 264–65.
17. Gemal el-Din Shayyal, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt," in Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, 117–23.
18. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Ulema of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Cen-

turies," in Niddi R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles and London, 1972), 154.
19. Marsot, "The Role of the Ulema During the Early Nineteenth Century," 267–69.
20. Ibid., 270; Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 172.
21. Crecelius, "Nonideological Responses," 167–72.
22. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 126–41, 158–59.
23. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 41–44.
24. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History," 37, 39–42; Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 160–61; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 37–38.
25. R. S. O'Fahey, "Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the 18th and 19th Century Islamic World"; lecture delivered on November 12, 1997, at Northwestern University.
26. Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn., and London, 1985), 27–33.
27. Magel Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy," in Peter J. Chelkowski (ed.), *Taeziyeh, Ritual and Drama in Iran* (New York, 1979), 98–102; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1980), 19–20; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran," in Keddie (ed.) *Scholars, Saints and Sufis*, 233.
28. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 35–38; 46–47.
29. Ibid., 37, 69–70, 145–58; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism* (Albany, 1981), 14–39.
30. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 43–45.
31. Ibn Babuya, "Kamal al-Din," in Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 164, 161–90; Sachedina, *Islamic Messianism*, 24–30, 78–112, 150–83.
32. Fischer, *Iran*, 25–26.
33. Sachedina, *Islamic Messianism*, 151–59.
34. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 10; Sachedina, *Islamic Messianism*, 30.
35. Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 36–37; Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 323–24, 472–76.
36. Sachedina, *Islamic Messianism*, 110–12.
37. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 22–23, 30–33.
38. The "Twelvers" were distinct from the "Seveners," who recognized the legitimacy of only the first seven Imams and are also known as Ismailis or Fatimids.
39. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 101–09.
40. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 23.
41. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 110–13.
42. Martin Riesebrodt, *Pious Passions: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (trans. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles and London, 1993), 102–03.
43. Keddie, *Roots of Revolution*, 16–17.
44. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 114–16.
45. Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy," 105.
46. Mary Hegland, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village," in Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1983), 221–25.
47. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 42–46; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 28–47.
48. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 43.
49. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 340.

50. Fischer, *Iran*, 239–42.
51. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 117–23, 225; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 21–23.
52. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 30.
53. Nikki R. Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 223; Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 117–18.
54. Keddie, *Roots of Revolution*, 21–22; Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 124–26.
55. Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran," 226.
56. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 127–28; Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema," 39–40; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 22–23; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema," 234–35.
57. George Annesley, *The Rise of Modern Egypt, A Century and a Half of Egyptian History, 1790–1957* (Durham, U.K., 1994), 4–5.

3. *Christians:* Brave New World (*1492–1870*)

1. Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy," in Euan Cameron (ed.), *Early Modern Europe* (Oxford, 1999), 197–205.
2. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), III, 179–95.
3. Norman Cantor, *The Sacred Chain: A History of the Jews* (New York, 1994; London, 1995), 237–52.
4. Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death* (Cambridge, Mass., and London, 1999), 73–74, 214–15, 486–87.
5. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford and New York, 1988), 73–74; *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990), 70.
6. Marius, *Martin Luther*, 101–04, 111, 443.
7. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. IV, *Reformation of Church and Dogma* (Chicago and London, 1985), 165–67.
8. Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought* (Chicago, 1993), 23–30.
9. McGrath, *John Calvin*, 130–32.
10. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York and London, 1991), 300.
11. Ibid.
12. Letter to Bentley, December 10, 1692, in Isaac Newton, *The Correspondence of Isaac Newton* (ed. A. H. Hall and L. Tilling; Cambridge, 1959), 223–25.
13. Richard S. Westfall, "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton," in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1986), 231.
14. Ibid., 231–32.
15. Gregory of Nyssa, "Not Three Gods," in Karen Armstrong, *A History of God: The Four Thousand Year Quest in Judaism, Christianity and Islam* (London and New York, 1993), 116–18.
16. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 300.
17. René Descartes, *Discours de la méthode*, II: 6: 19.
18. Mitchell, *Not By Reason Alone*, 58, 61.
19. Blaise Pascal, *Pensées* (trans. A. J. Krailsheimer; London, 1966), 209.
20. John Locke, *Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, Ind., 1955).
21. John Toland, *Christianity Not Mysterious* (1606) in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradi-*

tion, V, *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago and London, 1989), 66–69.
22. Ibid., 101.
23. Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in *On History* (ed. Lewis Beck White; Indianapolis, Ind., 1963), 3.
24. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 341–48.
25. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone* (1793).
26. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788).
27. Patrick Masterson, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971), 30.
28. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1976).
29. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957), 303–18.
30. David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1985), 67–90.
31. Ibid., 69.
32. Ibid., 112.
33. Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, 118.
34. Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith, Christianity and the American People* (Cambridge, Mass., and London, 1990), 36–66.
35. Ibid., 98–128.
36. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, 113.
37. R. C. Lovelace, "Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church," in Louis Dupré and Don E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (London and New York, 1989), 313–15.
38. Jonathan Edwards, "A Faithful Narrative of the Surprizing Work of God in Northampton, Connecticut," in Sherwood Eliot Wirt (ed.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader* (Tring, 1988), 110.
39. Ibid., 113.
40. Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought (1756–1800)* (Cambridge, U.K., 1985), 14–15.
41. Ibid., 18–20.
42. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 160.
43. Ibid., 150.
44. *Practical Discourses on the Occasion of the Earthquakes, November 1755* (Boston, 1760), 369–70.
45. *Seven Discourses* (Portsmouth, 1756), 168.
46. Bloch, *Visionary Republic*, 37–58.
47. Ibid., 60–61.
48. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 218–26.
49. Bloch, *Visionary Republic*, 77–81.
50. Ibid., 65–67.
51. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 198.
52. Bloch, *Visionary Republic*, 81–88.
53. *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 27, 1776* (New Haven, Conn., 1776), 14.
54. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, 226.
55. Ibid.,
56. Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis* (New York, 1975), 59.
57. Bloch, *Visionary Republic*, 55.
58. Ibid., 60–63.
59. Ibid., 29, 31.

60. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 262–65.
61. John F. Wilson, "Religion, Government and Power in the New American Nation," in Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford and New York, 1990).
62. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 222.
63. Ibid., 216.
64. Timothy Dwight, *The Duty of an American* (New Haven, 1798), 29–30.
65. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 216.
66. Ibid., 219.
67. Henry S. Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy," in Noll (ed.), *Religion and American Politics*, 65–66, 75.
68. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, Conn., and London, 1989), 22.
69. Ibid., 25–129.
70. Ibid., 68–157.
71. Ibid., 9.
72. Ibid., 36–37, 68–71.
73. Ibid., 115–20.
74. Ibid., 138–39.
75. Ibid., 71.
76. Ibid., 57.
77. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., and London, 1992), 83–84.
78. Ibid., 83.
79. Ibid., 82.
80. Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," in Noll (ed.), *Religion and American Politics*, 132–33; George M. Marsden, "Afterword," in ibid., 382–83.
81. Robert P. Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century," in Noll (ed.), *Religion and American Politics*, 158; Hatch, *Democratization of American Christianity*, 198–200.
82. Ruth H. Bloch, "Religion and Ideological Change in the American Revolution," in Noll (ed.), *Religion and American Politics*, 55–56.
83. Boyer, *When Time Shall Be No More*, 82.
84. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford and New York, 1995), 95.
85. Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior," 159–60; Marsden, "Afterword," 283–84.
86. Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," 125–28; Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior," 152–58.
87. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 270.
88. *The Essence of Christianity* (trans. George Eliot; New York, 1957), 33.
89. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Karl Marx: Early Writings* (trans, and ed. T. B. Borrowmore; London, 1963), 166–67.
90. James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century," in Lindberg and Numbers (eds.), *God and Nature*, 341–43.
91. *Essays and Reviews*, 4th ed. (London, 1861).
92. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, U.K., 1975), 161–88.
93. Quoted in Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, Conn., and London, 1987), 6–7.
94. T. H. Huxley, *Science and Christian Tradition* (New York, 1896), 125.
95. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), 181.
96. Ibid.

4. Jews and Muslims Modernize (1700–1870)

1. Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), 309.
2. Yirmanyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews* (Cambridge, U.K., 1998), 3–20, 83–97.
3. "On the Jewish Question," in *Karl Marx: Early Writings* (trans. and ed. T. B. Borrowmore; London, 1963).
4. Benzion Dinur, "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations," in Gershom David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present* (New York and London, 1991), 86–161.
5. Simon Dubnow, "The Maggid of Miedzyryrzecz, His Associates and the Center in Volhynia," in Hundert, *Essential Papers*, 58.
6. Gershom Scholem, "The Neutralization of Messianism in Early Hasidism," in *The Messianic Idea and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), 189–200; "Devekut or Communion with God," in ibid., 203–37; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism," in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 vols. (New York and London, 1986, 1988), II, 116–25; Jacobs, "Hasidic Prayer," in Hundert, *Essential Papers*, 330–48.
7. Benzion Dinur, "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov," in Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (London and New York, 1992), 378–80.
8. Dubnow, "The Maggid of Miedzyryrzecz," 65.
9. Ibid., 61.
10. Scholem, "The Neutralization of Messianism in Early Hasidism," 196–98.
11. Louis Jacobs (ed.), *The Jewish Mystics* (London, 1990; New York, 1991), 208–15.
12. The term "Habad" is an acronym formed from the three kabbalistic divine attributes: *Hokhmah* (Wisdom), *Binah* (Intelligence), and *Daat* (Knowledge).
13. Rachel Elior, "HaBaD: The Contemplative Ascent to God," in Green (ed.), *Jewish Spirituality*, II, 158–203.
14. Jacobs, "Hasidic Prayer," 350–55.
15. Jonathan Magonet, *The Explorer's Guide to Judaism* (London, 1998), 11.
16. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, rev. ed. (New York, 1967), 85.
17. Norman Cantor, *The Sacred Chain, A History of the Jews* (New York, 1994; London, 1995), 236–37.
18. Ibid., 247–48.
19. The Jews of England had been readmitted by Oliver Cromwell and, after the restoration of the monarchy, had by an administrative anomaly been given legal recognition with other "dissenters."
20. Cantor, *The Sacred Chain*, 241–56.
21. Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 157–64.
22. Ibid., 286–87.
23. Ibid., 290.
24. Julius Güttmann, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (London and New York, 1964), 308–51.
25. Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 188, 194–95, 201–04.
26. Ibid., 218–19.
27. Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 211–15; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamen-*

talisms (Chicago and London, 1994), 239–41; Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," in ibid., 201.

28. Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," in Marty and Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, 333–34.
29. Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 219–43.
30. Andrew A. Paton, *A History of the Egyptian Revolution*, 2 vols. (Trubner, Germany, 1876), I, 109–11.
31. George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History* (Durham, U.K., 1994), 7.
32. Gaston Wait (ed. and trans.), *Nicolas Turc, Chronique D'Egypte: 1798–1804* (Cairo, 1950), 78.
33. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London, 1990), 19.
34. Araf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," in Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1972), 161–62; Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in ibid., 173–75.
35. Bassam Tibi, *Arab Nationalism, A Critical Enquiry*, 2nd ed. (trans. Marion Farouk Sluglett and Peter Sluglett; London, 1990), 81.
36. Marsot, "The Ulama of Cairo," 162.
37. Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 28–38.
38. Ibid., 51–56.
39. Ibid., 57–59.
40. Ibid., 59–60.
41. Ibid., 62.
42. Marsot, "The Role of the Ulama in Egypt During the Early Nineteenth Century," in P. M. Holt (ed.) *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic* (London, 1968), 227–28.
43. Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 61.
44. From a survey by Ali Mubarak (1875), in Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama," 181–82.
45. Ibid., 180–89; Marsot, "The Role of the Ulama," 278–79.
46. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Oxford, 1962), 42–45.
47. Ibid., 46–49.
48. Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 129–41, 152.
49. Ibid., 147.
50. Ibid., 153–55.
51. Gérard de Nerval, *Oeuvres* (ed. Albert Beguin and Jean Richter; Paris, 1952), 895.
52. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (London, 1990), 199.
53. Ibid., 198–201.
54. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 37–38.
55. Ibid., 25, 38–39, 42–43; Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 214–15.
56. Keddie, *Roots of Revolution*, 44–47, 56–63.
57. Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," in Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1983), 41.
58. J. M. Tancoigne, *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Teheran* (trans. William Wright; London, 1820), 196–201.
59. William Beeman, "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Taziyeh," in Peter J. Chelkowski (ed.), *Taziyeh, Ritual and Drama in Iran* (New York, 1979), 26.

60. Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1980), 20, 176.
61. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* 3 vols. (Chicago and London, 1974), III, 155. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran (Syracuse, N.Y., 1982), 37–58.*
62. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 60–86.
63. Ibid., 87–91.
64. Ibid., 90–97, 101–09.
65. Ibid., 97–100.
66. Ibid., 110–16.
67. Ibid., 118–25.
68. Ibid., 127–29.

5. Battle Lines (1870–1900)

1. George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture* (New Haven, Conn., 1971), 17–27.
2. William Blake, *Milton*, Preface.
3. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, 23–24.
4. I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763–3749*, rev. ed. (Oxford and New York, 1992), 37–88.
5. Charles Royster, *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson and the Americans* (New York, 1991), 82.
6. Alan T. Nolan, *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History* (Chapel Hill, N.C., 1991), 112–33; Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America* (Boston, 1994), 173–74, 177.
7. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford and New York, 1995), 111, 148.
8. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., and London, 1992), 87–90; George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925* (Oxford and New York, 1980), 50–55; Strozier, *Apocalypse*, 183–85.
9. II Thessalonians 2:3–8.
10. I Thessalonians 4:16.
11. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 57–63.
12. Ibid., 14–17; Nancy Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 8–12.
13. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 55.
14. Johannes Sloek, *Devotional Language* (trans. Henrik Mossin; Berlin and New York, 1996), 83.
15. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 110–17.
16. "Inspiration," *Princeton Review* 2, April 11, 1881.
17. Benjamin B. Warfield, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols. (ed. John B. Meeber; Nutley, N.J., 1902), II, 99–100.
18. Charles Hodge, *What Is Darwinism?* (Princeton, N.J., 1874), 142.
19. Ibid., 60.
20. Ibid., 139.
21. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 22–25; Fuller, *Naming the Antichrist*, 111–12.
22. Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930* (University,

Ala., 1982), 16–34, 37–41; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 11–12.

23. Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln, Neb., 1969), 414.
24. *New York Times*, April 5, 1894.
25. Ibid., February 1, 1897.
26. Ibid., April 18, 1899.
27. *Union Seminary Magazine*, 19, 1907–8.
28. Szasz, *The Divided Mind*, 28, 35–41.
29. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 30, 78; Boyer, *When Time Shall Be No More*, 93.
30. Szasz, *The Divided Mind*, 75.
31. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 12.
32. Fuller, *Naming the Antichrist*, 98–99.
33. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, N.Y., 1989), 40–77.
34. Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), 365.
35. Ibid., 380.
36. Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago and London, 1994), 335–36.
37. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (New York, 1969), 106.
38. Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman; Chicago and London, 1993), 16–18.
39. Ibid., 22–25, 49.
40. Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 13–15.
41. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 133–78.
42. Sad Kitaba, Letter 37, Bayat, *Mysticism and Dissent*, 160.
43. Paharthana Yizirat, in ibid., 161.
44. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 44.
45. Quhnikhani yi-Sirat, Bayat, *Mysticism and Dissent*, 161.
46. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 174–79.
47. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New York and London, 1981), 66–67.
48. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Oxford, 1962), 69–109; Bassam Tibi, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City, Utah, 1988), 103–4; Tibi, *Arab Nationalism, A Critical Enquiry*, 2nd. ed. (trans. Marion Farouk Sluglett and Peter Sluglett; London, 1990), 84–88.
49. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 69.
50. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London, 1991), 304–05.
51. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 77–78.
52. Ibid., 81.
53. Ibid., 195–97, 245–59; Tibi, *Arab Nationalism*, 99–105.
54. Nikki R. Keddie, *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "Al-Afghani"* (Berkeley, 1968); Bayyat, *Mysticism and Dissent*, 134–48; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 108–92; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), 372–75.
55. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 127–28.
56. Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 70.
57. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 123–24.

58. Ibid., 126; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 148.
59. Keddie, *Islamic Response to Imperialism*, 187.
60. Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 90.
61. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 147.
62. Koran 13:11.
63. E. Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London, 1966), 45.
64. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues semitiques* (ed. H. Pischiari; Paris, 1955), 145–46; Renan, *L'Islamisme et la science* (Paris, 1983).
65. *The Philosophy of Law*, Paragraphs 246, 248.
66. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), III, 208; Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 1–25.
67. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (New York, 1908), II, 146–47.
68. Ibid., II, 184.
69. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London, 1990), 36.
70. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 376–81; Tibi, *Arab Nationalism*, 90–93; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 130–61; Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 274–76.
71. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 131–32.
72. George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History, 1798–1957*, (Durham, U.K., 1994), 308–09.
73. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 137.
74. Ibid., 144.
75. Ibid., 137–39.
76. Ibid., 154–55.
77. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn., and London, 1992), 160.
78. Ibid., 139–40.
79. Ibid., 144–56.
80. Baring, *Modern Egypt*, II, 134, 155, 538–39.
81. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 154.
82. Ibid., 160–61.
83. Ibid., 163–67.

6. Fundamentals (1900–25)

1. W. B. Yeats, "The Second Coming," 3–8.
2. Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, Conn., and London, 1987), 39–50.
3. Robert T. Handy, "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period," in Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford and New York, 1990), 282–88.
4. *Christianity and the Social Order* (New York, 1912), 458.
5. Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930* (University, Ala., 1982), 42–55.
6. Ibid., 56–57.
7. Charles O. Eliot, "The Future of Religion," *Harvard Theological Review* 20, 1909.
8. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicism, 1870–1925* (New York and Oxford, 1980), 117–22.
9. Szasz, *The Divided Mind*, 78–81; Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1974), 22.

10. Daniel 11:15; Jeremiah 1:14.
11. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford and New York, 1995), 115–17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., and London, 1992), 101–05; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 141–44, 150, 157, 207–10.
12. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 90–92; Fuller, *Naming the Antichrist*, 119. Presbyterians, such as William Jennings Bryan, who was not a premillennialist, tended to be more optimistic about democracy, seeing it as a Calvinist achievement expressing the equality of all human beings before God.
13. Boyer, *When Time Shall Be No More*, 192; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 154–55.
14. Szasz, *The Divided Mind*, 85.
15. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147–48.
16. Szasz, *The Divided Mind*, 86.
17. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147–48.
18. *The King's Business*, 19, 1918.
19. "Unprincipled Methods of Postmillennialists," in ibid.
20. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147.
21. Ibid., 162.
22. Szasz, *The Divided Mind*, 91.
23. Ibid., 90–91.
24. *The Watchtower Examiner*, July 1920; Fuller, *Naming the Antichrist*, 120.
25. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 182–83.
26. Ibid., 157–60, 165–75, 180–84; Szasz, *The Divided Mind*, 94–100.
27. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 171–74.
28. Szasz, *The Divided Mind*, 102.
29. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 26; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 169–83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1992), 41–44, 48–50; Szasz, *The Divided Mind*, 107–18.
30. To J. Baldwin, March 27, 1923, in Numbers, *The Creationists*, 41.
31. Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 184–89; R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford and New York, 1986), 160–63; Szasz, *The Divided Mind*, 117–35; Numbers, *The Creationists*, 98–103.
32. *Union Seminary Magazine* 32 (1922); Szasz, *The Divided Mind*, 110.
33. "The Evolution Trial," *Forum*, 74 (1925).
34. Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 187.
35. Ibid., 187–88.
36. Moore, *Religious Outsiders*, 161–63.
37. Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 217.
38. *The King's Business*, 40, 1922.
39. The Acts of the Apostles, 2:1–6.
40. Joel, 3:1–5.
41. Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (New York, 1995), 48–74.
42. Romans 8:26; Cox, *Fire from Heaven*, 87.
43. Cox, *Fire from Heaven*, 63.
44. Ibid., 76–77.
45. Ibid., 57, 69–71.
46. Ibid., 63.
47. Ibid., 67.
48. Ibid., 81–122.

49. Ibid., 81.
50. "The Aesthetics of Silence," in *A Susan Sontag Reader* (New York, 1982), 195.
51. Ibid.; Cox, *Fire from Heaven*, 91–92.
52. Cox, *Fire from Heaven*, 75.
53. Asher Ginsberg (Ahad Ha-Am), "Slavery in the Midst of Freedom," *Complete Writings* (Jerusalem, 1965), 160.
54. Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons*, rev. ed. (London, 1984), 105, 112.
55. Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trans. Deborah Greniman; New York, 1985), 158.
56. Arthur Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea* (New York, 1969), 377.
57. In fact, the Second Zionist Congress made no such declaration, though it did express the secularism of Zionism at this date.
58. "Brooks of the Negev," in Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman; Chicago and London, 1993), 95.
59. "On Zion," in Ravitsky, *Messianism*, 89.
60. "Eulogy," in Ravitsky, *Messianism*, 99.
61. "Eder Ha-Yakel," in Ravitsky, *Messianism*, 107.
62. "Orot," in Ravitsky, *Messianism*, 102.
63. Ibid.
64. M. Sotah 9:7.
65. "Orot," in Ravitsky, *Messianism*, 108.
66. Ibid., 104–11.
67. "Arpeli Tohar," in Ravitsky, *Messianism*, 105.
68. "Orot ha Kodesh," in Ravitsky, *Messianism*, 117.
69. Kook, "The War," in Herzberg, *The Zionist Idea*, 423.
70. Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel* (New York, 1985), 94.
71. "Iggerot ha Regati," in Ravitsky, *Messianism*, 120.
72. "Orot," in Ravitsky, *Messianism*, 120.
73. "Iggerot ha Reiyah," in Ravitsky, *Messianism*, 121.
74. Alan L. Mittelman, "Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Israel," in Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 225–31.
75. Ibid., 231.
76. Ibid., 234.
77. Ibid., 235.
78. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London, 1990), 64.
79. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), III, 171.
80. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Oxford, 1962), 170–83.
81. Ibid., 183–89.
82. Ibid., 240–43.
83. Ibid., 224, 230.
84. Ibid., 243–44.
85. Ibid., 242.
86. Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics," in Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1983), 57.
87. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 72–73.
88. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent; Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 184–86.

89. Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1972), 227.
90. Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 231–34.
91. Ibid., 237–38; Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (trans. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles, and London, 1993), 109–10; Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 58.
92. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 238.
93. Ibid., 238–40; Tabari, "The Role of the Clergy," 58–59.
94. Keddie, *Roots of Revolution*, 82.

7. Counterculture (1925–60)

1. George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture* (New Haven, Conn., 1971), 32.
2. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, N.Y., 1989), 77–92.
3. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, 47–48.
4. Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 223.
5. Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago and London, 1993), 43.
6. Preface to *Va Yoel Moshe*, in Ravitsky, *Messianism*, 65.
7. Ravitsky, *Messianism*, 45.
8. Ibid., 50–51.
9. Ibid., 63–65.
10. Ibid., 54–55.
11. Ibid., 42.
12. Ibid., 53. *Hesed* (love) and *din* (power, stern judgment) are two of the divine emanations in Kabbalah; they need to be balanced carefully against each other, lest God's "stern judgment" overwhelm the world.
13. Karen Armstrong, *Jerusalem, One City, Three Faiths* (London and New York, 1996), 110.
14. J. T. Hagigah, 2:7.
15. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 226–29; Gerald Cromer, "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity," in Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 166–68; Ravitsky, *Messianism*, 77.
16. Ravitsky, *Messianism*, 67.
17. Ibid., 67.
18. Ibid., 69.
19. Ibid., 71.
20. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 216–18.
21. Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago and London, 1993), 465–69.
22. Ravitsky, *Messianism*, 60.
23. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 220.
24. Michael Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago and London, 1993), 383–84.

25. Mishneh Rav Aaron (Lakewood, 1980), in Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago and London, 1994), 247.
26. Ibid., 250–51.
27. Ibid., 202.
28. Menachem Friedman, "The Market Model and Religious Radicalism," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 194.
29. Exodus 23:10–11; Leviticus 25:1–7.
30. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 229–31.
31. Friedman, "The Market Model," 194.
32. Ibid., 197–205.
33. Ibid., 194.
34. Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," 210, 220–21; Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," 382–89.
35. David Hoffman, in Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," 385.
36. Ibid., 382.
37. Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, 337–41.
38. Ibid., 340–51.
39. Ravitsky, *Messianism*, 186–87.
40. Ibid., 188–92.
41. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 32–33; George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870–1925* (New York and Oxford, 1980), 194.
42. Quentin Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*, 499.
43. Melton Wright, *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University* (Greenville, S.C., 1984), 295.
44. Bob Jones II, *Cornbread and Caviare* (Greenville, S.C., 1985), 217.
45. Bulletin: Undergraduate, 1990–91.
46. Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," 502.
47. Bob Jones II, *Cornbread and Caviare*, 203–4, 163, 165.
48. R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford and New York, 1986), 116.
49. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford and New York, 1995), 137–38; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 35.
50. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 29, 37.
51. Herbert Lockyear, *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days?* (Grand Rapids, Mich., 1942), 66, 71.
52. 2 Peter 3:10.
53. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., and London, 1992), 117–18.
54. *Fundamentalist Journal*, May 1988.
55. Boyer, *When Time Shall Be No More*, 187–89.
56. Zechariah 13:8.
57. John Walvoord, *Israel and Prophecy* (Grand Rapids, Mich., 1962).
58. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York and Oxford, 1969), 1–4.
59. John Esposito, "Islam and Muslim Politics," in Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford, 1983), 10.
60. Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 4–5.
61. Ibid., 7.

62. Ibid., 6.
63. Ibid., 7, 185–9.
64. Ibid., 14, 232–34.
65. Ibid., 8. This story and speech may be apocryphal, but it gives the flavor of the early Society of Muslim Brothers, founded that night by Banna.
66. Ibid., 9–13, 328.
67. A. Abidi, *Jordan: A Political Study* (London, 1965), 197.
68. Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 260, 308, 224, 226–27.
69. Ibid., 233.
70. Ibid., 236–39.
71. Ibid., 195–98.
72. Ibid., 287.
73. Ibid., 200–04.
74. Ibid., 288–89.
75. Ibid., 274–81.
76. Ibid., 281.
77. Ibid., 235, 240–41.
78. Ibid., 245–53.
79. Ibid., 242.
80. Muhammad al-Ghazzali, in Mitchell, ibid., 229.
81. Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 205–06.
82. Ibid., 206.
83. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), III, 171.
84. Anwar Sadat, *Revolt on the Nile* (New York, 1957), 142–43.
85. Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 16, 313–18.
86. Ibid., 312.
87. Ibid., 70.
88. Ibid., 319.
89. This allegation was false: after Banna's death, the Society was so badly undermined by internal strife that it would have been incapable of mounting a coup.
90. Ibid., 152–61.
91. Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (trans. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles, and London, 1993), 110–13; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 87–112.
92. Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn., and London, 1985), 251; Keddie, *Roots of Revolution*, 93–94.
93. Keddie, *Roots of Revolution*, 96–97.
94. Ibid., 95.
95. Ibid., 90, 110.
96. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 226; Riesebrodt, *Pious Passion*, 111–12; Azar Tabari, "The Role of the Shii Clergy in Modern Iranian Politics," in Keddie (ed.), *Religion and Politics: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1983), 60; Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 38–40.
97. Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 63.
98. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 58–59.
99. Ibid., 27.
100. Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 60–64.
101. Yann Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?" in Keddie (ed.), *Religion and Politics*, 101–24.

102. Ibid., 108.
103. Ibid., 107–08.
104. Ibid., 108.
105. Keddie, *Roots of Revolution*, 132–41.
106. Ibid., 142–45.
107. Richard, "Ayatollah Kashani," 118.

8. Mobilization (1960–74)

1. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1953).
2. Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1972), 205–08.
3. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London, 1990), 92.
4. Charles T. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," in John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford, 1983); Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 94–139.
5. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," 101.
6. Mawdudi, *Islamic Way of Life* (Lahore, 1979), 37.
7. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 109.
8. Mawdudi, *Jihad in Islam* (Lahore, 1976), 5–6.
9. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," 119–20.
10. *Jihad in Islam.*
11. John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 369–74; Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in Esposito (ed.), *Voices of Islamic Revival;* Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 96–151.
12. Haddad, "Sayyid Qutb," 70.
13. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World," 369.
14. Haddad, "Sayyid Qutb," 69.
15. Qutb, *Islam and Universal Peace* (Indianapolis, Ind., 1977), 45.
16. *Fi Zilal al-Koran*, I, 556; in Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 122.
17. Ibid., I, 510–11, in Choueiri, ibid., 124.
18. Ibid., III, 1255, in Choueiri, ibid., 131.
19. *Milestones* (Delhi, 1988), 224.
20. *This Religion of Islam* (Gary, Ind., n.d.), 65.
21. Ibid., 65, 38.
22. Haddad, "Sayyid Qutb," 90.
23. Ibid., 130.
24. Ibid., 88–89.
25. *Milestones*, 81.
26. Koran 5:65, 22:40–43, 2:213–15.
27. Koran 49:13.
28. Koran 2:256.
29. *Milestones*, 90.
30. *Fi Zilal al-Koran*, II, 924–25.
31. Ibid., II, 1113, 1132, 1164.
32. Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1993), 116–18; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 153–83; Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996), 25–31.

33. Keddie, *Roots of Revolution*, 160–80.
34. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 27; Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 156.
35. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 49.
36. Keddie, *Roots of Revolution*, 144.
37. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 65.
38. Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West* (trans. R. Campbell, ed. Hamid Algar; Berkeley, 1984), 34, 37.
39. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 74–75.
40. Ibid., 72–75.
41. Sharough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 81–83.
42. Riesebrodt, *Pious Passion*, 120–21; Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 117–29; Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 81–83.
43. Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," in Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, 245–46.
44. Hamid Algar, "The Fusion of the Mystical and Political in the Personality and Life of Imam Khomeini": lecture delivered at the School of Oriental and African Studies, London, June 9, 1998.
45. Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," in Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, 154–56.
46. Keddie, *Roots of Revolution*, 158–59; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn., and London, 1985), 254; Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 248.
47. Momen, *Introduction to Shii Islam*, 254.
48. Fischer, "Four Levels of Understanding," 157.
49. Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" in Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1983), Appendix, 97.
50. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 129–31.
51. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 251.
52. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 138.
53. Keddie, *Roots of Revolution*, 215–59; Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," in Keddie (ed.), *Religion and Politics*, 145–55; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati, Ideologue of the Islamic Revolution," in Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam;* Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1980), 154–67; Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 106–15.
54. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 144.
55. Sachedina, "Ali Shariati," 209–10.
56. Akhavi, "Shariati's Social Thought," 130–31.
57. Sachedina, "Ali Shariati," 198–200.
58. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 108.
59. Shariati, *Hajj* (Tehran, 1988), 54–56.
60. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 146–49.
61. Shariati, *The Sociology of Islam* (Berkeley, 1979), 72.
62. Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," in Keddie (ed.), *Religion and Politics*, 132.
63. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago and London, 1974), II, 334–60.
64. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 5–8.
65. Fischer, *Iran*, 154–55.
66. Ali Shariati, *Community and Leadership* (n.p., 1972), 165–66.
67. Sachedina, "Ali Shariati," 203.

68. Akhavi, "Shariati's Social Thought," 134.
69. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 153–54.
70. Akhavi, "Shariati's Social Thought," 144.
71. Sayeed Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution* (trans. and ed. Hamid Algar; Berkeley, 1981), 28.
72. Ibid., 29.
73. Asaf Hussain, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985), 75.
74. Khomeini, *Islam and Revolution*, 374.
75. Fischer, "Four Levels of Understanding," 159.
76. Khomeini, *Islam and Revolution*, 352–53.
77. Michael Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago and London, 1993), 392.
78. Ibid., 391.
79. Ibid., 392.
80. Ibid., 395.
81. Gideon Aran, "The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Judaism*, 2, 1986; Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 270–71; Aran, "The Father, the Son, and the Holy Land," in R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East* (Chicago, 1997), 318–20; Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis," in ibid., 329–30.
82. Interview with *Maariv* (14 Nisan 5723, 1963), in Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman; Chicago and London, 1993), 85.
83. Aran, "The Father, the Son and the Holy Land," 310.
84. Ibid., 311.
85. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 84.
86. Ravitsky, *Messianism*, 127.
87. Aran, "The Father, the Son and the Holy Land," 310.
88. Ibid., 312.
89. Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (Tel Aviv and London, 1978), 77, 87.
90. Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," 271.
91. Hilkhot Tshava 9:2.
92. Heilman, *Guides of the Faithful*, 357.
93. Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago and London, 1993), 472.
94. Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," 277.
95. Uriel Tal, "Foundations of a Political Messianic Tradition in Israel," in Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (New York and London, 1992), 495; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," in Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 119.
96. Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right* (Chapel Hill, N.C., and London, 1995), 1–2.
97. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 39–40; Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in America, 1978–88* (Oxford and New York, 1990), 46–47.

98. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, Conn., and London, 1989), 218.
99. Lienesch, *Redeeming America,* 10.
100. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right,* 38–40.
101. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 40–41; Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right,* 68–69.
102. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 42.
103. Susan Rose, "Christian Fundamentalism and Education in the United States," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society,* 455.
104. Ibid., 456–58.
105. Pro-Family Forum, *Is Humanism Molesting Your Child?* (Fort Worth, Tex., 1983).
106. D. Bollier, *Liberty and Justice for Some: defending a free society from the radical right's holy war on democracy* (Washington, D.C., 1982), 100.
107. Tim LaHaye, *The Battle for the Family* (Old Tappan, N.J., 1982), 31–32.
108. Tim LaHaye, *The Battle for the Mind* (Old Tappan, N.J., 1980), 181.
109. John W. Whitehead (with John Conlon), "The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications," *Texas Tech Law Review,* 10, 1978.
110. *The Second American Revolution* (Westchester, Ill., 1982), 112.
111. Pat Brooks, *The Return of the Puritans,* 2nd. ed. (Fletcher, N.C., 1979), 14.
112. Ibid., 92–94.
113. Franky Schaeffer, *A Time for Anger: The Myth of Neutrality* (Westchester, Ill., 1982), 122.
114. Rus Walton, *One Nation Under God* (Nashville, Tenn., 1987), 10. Walton's italics.
115. Walton, *FACS! Fundamentals for American Christians* (Nyack, N.Y., 1979), 62.
116. Pat Robertson, *America's Date with Destiny* (Nashville, Tenn., 1986), 68, 73.
117. John Eidsmore, *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action* (Westchester, Ill., 1984), 88.
118. John Rushdoony, *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History* (Nutley, N.J., 1964), 37.
119. Lienesch, *Redeeming America,* 154.
120. *The Battle for the Mind,* 218–19.
121. Hal Lindsey, *The 1980s: Countdown to Armageddon* (Grand Rapids, Mich., 1980), 157.
122. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right,* 47.
123. Pat Robertson, *The Secret Kingdom* (Nashville, Tenn., 1982), 108–09.
124. Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective,* 63.
125. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right,* 47–48.
126. Quentin Shultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society,* 505.
127. Ibid.
128. Jerry Falwell (with Elmer Towns), *Church Affairs* (Nashville, Tenn., 1971), 41.

9. The Offensive (1974–79)

1. Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 290.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Exodus 19:7.
5. Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in a Study of Jewish Fundamentalism," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 17.

6. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 303.
7. Ibid., 312.
8. Robert I. Friedman, *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement* (New York, 1992), 20.
9. Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis," in R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East* (Chicago, 1997), 338.
10. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 279; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 131–32.
11. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 280.
12. Ibid., 308.
13. Ibid., 300.
14. Ibid., 315.
15. *Haaretz* (April 14, 1986), in Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 37.
16. Ibid., 47.
17. Lustick, "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 141.
18. *Artzai*, 3, 1983, in Lustick, *For the Lord and the Land*, 82–83.
19. Heilman, "Guides of the Faithful," 339.
20. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 281.
21. Heilman, "Guides of the Faithful," 341.
22. Friedman, *Zealots for Zion*, 41.
23. Mohamed Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (London, 1984), 36–39.
24. Ibid., 94–96.
25. Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (trans. Jon Rothschild; London, 1985), 85; Heikhal, *Autumn of Fury*, 94–97.
26. This had been the teaching of Ali ibn Abi Talib, the fourth of the *rashidun* caliphs venerated by Sunnis, and the First Imam of the Shiah. Asaf Hussain, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985), 55.
27. Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 125–26.
28. Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam, A Reader* (Princeton, N.J., 1996), 153–54.
29. Koran 2:47, 5:64, 78, cf. 61:6, 29:46, 2:129–32.
30. Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 113.
31. Ibid., 78–84.
32. Ibid., 72.
33. Ibid., 74–76.
34. Ibid., 76–78.
35. Ibid., 85–86, 89–91.
36. Ibid., 94–99.
37. Ibid., 135–38.
38. Ibid., 152–55.
39. Ibid., 138–39.
40. Ibid., 143–44.
41. Nilufa Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor, Mich., 1996), 135–37.
42. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn., and London, 1992), 226–28.
43. Ibid., 229–32.
44. Göle, *The Forbidden Modern*, 22.

45. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 220–25.
46. Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1994), 91–112.
47. Ibid., 97–107.
48. Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 150–51.
49. William Beeman, "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution," in Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1972), 203.
50. Nikki R. Keddie (ed.), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn., and London, 1981), 282–83; Mehrzad Boroujerdi, *Islamic Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996), 29–42.
51. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 168; Keddie, *Roots of Revolution*, 209–11.
52. Keddie, *Roots of Revolution*, 260.
53. Ibid., 283.
54. Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 50–51.
55. Keddie, *Roots of Revolution*, 242; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1980), 193.
56. Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (London, 1985), 30.
57. Koran 7:9–15.
58. Beeman, "Images of the Great Satan," 196.
59. Ibid., 257–73.
60. Ibid., 192.
61. Ibid., 215.
62. Ibid., 216.
63. Keddie, *Roots of Revolution*, 243.
64. Ibid; Fisher, *Iran*, 194.
65. Beeman, "Images of the Great Satan," 198–99.
66. Fischer, *Iran*, 195; Keddie, *Roots of Revolution*, 246–47.
67. Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn., and London, 1985), 284.
68. Ibid., 288.
69. Fischer, *Iran*, 184.
70. Ibid., 196–97.
71. Keddie, *Roots of Revolution*, 249–50.
72. Fischer, *Iran*, 198–99.
73. Sick, *All Fall Down*, 51; Keddie, *Roots of Revolution*, 250; Fischer, *Iran*, 199. The government claimed that only 122 of the demonstrators had been killed, while 2000 had been injured. Others claimed between 500 and 1000 dead.
74. Sick, *All Fall Down*, 51–52.
75. Fischer, *Iran*, 202.
76. Ibid., 204.
77. Ibid., 205.
78. Ibid. Keddie (*Roots of Revolution*, 252–53) believes that only about one million took part in the demonstration.
79. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 288.
80. Keddie, *Roots of Revolution*, 252–53.
81. Fischer, *Iran*, 207–08.
82. Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (London, 1985), 227.
83. Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978–1988* (Oxford and New York, 1990), 56–65.
84. Ibid., 90.

85. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 46.
86. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 86–89.
87. Tim LaHaye, *The Battle for the Mind* (Old Tappan, N.J., 1980), 179.
88. Richard A. Vignerie, *The New Right: We're Ready to Lead* (Falls Church, Va., 1981), 126.
89. Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago and London, 1994), 70.
90. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., and London, 1992), 145.
91. Phyllis Shlafly, *The Power of the Christian Woman* (Cincinnati, Ohio, 1981), 117.
92. Ibid., 30.
93. Beverley LaHaye, *The Restless Woman* (Grand Rapids, Mich., 1984), 54, 126.
94. Tim and Beverley LaHaye, *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love* (Grand Rapids, Mich., 1976), 285, 173.
95. Tim LaHaye, *Sex Education in the Family* (Grand Rapids, Mich., 1985), 188.
96. Tim LaHaye, *How to Be Happy Though Married* (Wheaton, Ill., 1968), 106.
97. James Robison, *Thank God I'm Free: The James Robison Story* (Nashville, Tenn., 1988), 124.
98. Jerry Falwell, *Listen, America!* (Garden City, N.Y., 1980), 185.
99. Edwin Louis Cole, *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival* (Springdale, Pa., 1982), 63.
100. Tim LaHaye, *The Battle for the Family* (Old Tappan, N.J., 1982), 23.
101. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 95.
102. Ibid., 106–07.
103. A. Crawford, *Thunder on the Right: The New-Right and the Politics of Resentment* (New York, 1980), 156–57.
104. A. Weissmann, "Building a Tower of Babel," *Texas Outlook*, Winter, 1982, 13.

10. Defeat? (1979–99)

1. Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (London, 1985), 165.
2. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963), 18.
3. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 172–79; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn., and London, 1985), 289–92.
4. Baqer Moin, *Khomeini, Life of the Ayatollah* (London, 1999), 227–28.
5. Sick, *All Fall Down*, 200.
6. Ibid., 231–33, 360.
7. Koran 8:68, 47:5, 24:34, 2:178.
8. Muhammad Zafrullah Khan, *Islam, Its Message for Modern Man* (London, 1962), 182.
9. Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass., and London, 1980), 235.
10. Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 293–97.
11. Ibid., 293–95.
12. Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," in Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn., and London, 1983).
13. Foreign Broadcasting and Information Service (FBIS), October 1, 1979.
14. Khomeini, "The Greater Jihad," in Daniel Brumberg, "Khomeini's Legacy: Islamic Rule

and Islamic Social Justice," in R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East* (Chicago, 1997), 35.
15. FBIS, December 24, 1979.
16. Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," in John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford, 1983), 171.
17. FBIS, December 12, 1983.
18. Brumberg, "Khomeini's Legacy," 40.
19. Ibid.
20. Fischer, "Four Levels of Understanding," 169.
21. Homa Katouzian, "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr," in Keddie (ed.), *Religion and Politics*, 161–62.
22. See Brumberg, "Khomeini's Legacy," for this version of events.
23. FBIS, February 11 and 12, 1991, in Brumberg, "Khomeini's Legacy," 54.
24. FBIS, March 21, 1981, in ibid., 56.
25. Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (London, 1985), 286.
26. FBIS, October 29, 1980, in Brumberg, "Khomeini's Legacy," 56.
27. FBIS, May 2, 1979, in ibid., 40.
28. Brumberg, "Khomeini's Legacy, 55–56.
29. FBIS, December 24, 1987, in Brumberg, 59.
30. FBIS, January 7, 1988, in ibid., 60.
31. FBIS, January 19, 1998, in ibid., 63.
32. Brumberg, "Khomeini's Legacy," 64–65.
33. FBIS, October 4, 1988, in ibid., 66.
34. Malise Ruthven, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam* (London, 1990), 29.
35. Brumberg, "Khomeini's Legacy," 67–68.
36. Abdolkarim Sorush, "Three Cultures": Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996), 162.
37. Farhang Rajaee, "Islam and Modernity," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago and London, 1993), 113.
38. Farhang Jahanpour, "Abdolkarim Sorush," unpublished paper.
39. *Kiyan*, 5, 1955.
40. Mohamed Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (London, 1984 ed.), 230.
41. Ibid., 118–19.
42. Ibid., 241–42.
43. Koran 57:16.
44. Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York and London, 1988), 162.
45. Ibid., 183–84.
46. Koran 2: 216.
47. Koran 9:5.
48. Jansen, *Neglected Duty*, 195.
49. Ibid., 167–82.
50. Ibid., 167.
51. Ibid., 169.
52. Ibid., 199.
53. Ibid., 200.
54. Ibid., 192–93.
55. Koran 9:41.
56. Jansen, *Neglected Duty*, 90, 198.
57. Ibid., 200.
58. Ibid., 201–02.

59. Ibid., 49–88.
60. Ibid., 60, 71.
61. Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1994), 260.
62. Andrea B. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*, 152, 168–70.
63. Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 260–61.
64. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt," 153–62.
65. Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 262–64.
66. Ibid., 261–62.
67. Steve Negus, "Carnage at Luxor," *Middle East International*, November 21, 1997.
68. "Kuntres Misayon," in Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman; Chicago and London, 1993), 69.
69. Ha Homah, in ibid., 68.
70. Ibid., 151–59; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago and London, 1994), 257–58.
71. Ravitsky, *Messianism*, 148–50.
72. Ibid., 164.
73. Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), 243–50.
74. Ravitsky, *Messianism*, 178.
75. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 254.
76. Ibid., 253; Selengut, "By Torah Alone," 236.
77. Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 294–95.
78. Ibid., 293.
79. Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis," in Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised*, 345.
80. Ibid.
81. Leviticus 19:33–34.
82. Shabbat 31A.
83. Exodus 23:23–33; Joshua 6:17–21, 8:20–29, 11:21–25.
84. "The Messianic Legacy," *Morasha* 9; Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 75–76.
85. I Samuel 15:3.
86. *Bat Kol*, February 26, 1980.
87. "The Right to Hate," *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," in Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993), 127.
88. Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right* (Oxford and New York, 1991), 97.
89. Ibid., 94–95.
90. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 267–68.
91. Ravitsky, *Messianism*, 133–34; Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*, 96.
92. Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*; 97–98.
93. Ibid., 220.
94. Raphael Mergui and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), 45.
95. Ibid.

96. Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*, 223–25.
97. Ibid., 221.
98. Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago and London, 1993), 479.
99. Ibid., 480.
100. Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine* (London and New York, 1996), 73–116.
101. Ibid., 116–23.
102. Ibid., 149.
103. Ibid., 184–85.
104. Ibid., 186.
105. Heilman, "Guides of the Faithful," 352–53.
106. Ibid., 354.
107. Amos Oz, *In the Land of Israel* (trans. Maurice Goldberg-Bartura; London, 1983), 6, 9.
108. Quoted by Charles Liebman, "Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*, 79.
109. Robert Wuthnow, "Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations," in Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*, (Oxford and New York, 1990), 14.
110. Robert Wuthnow and Matthew P. Lawson, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States," in Marty and Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, 20.
111. Ibid., 26–27.
112. Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978–88* (Oxford and New York, 1990), 143.
113. Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal," in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective.*
114. Ibid., 67.
115. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 144.
116. Lawrence Wright, *Saints and Sinners* (New York, 1993), 81–82.
117. Ibid., 82.
118. Ibid., 72–73.
119. Ibid., 79.
120. Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 144–45, 193.
121. Faye Ginsburg, "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortion," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State*, 557.
122. Ibid., 568.
123. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, 49–53; Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right* (Chapel Hill, N.C., and London, 1995), 226.
124. Gary North, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare* (Fort Worth, Tex., 1986), xiii.
125. Ibid., 55.
126. North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments* (Tyler, Tex., 1986), 213–14.
127. Jeremy Rifkin and Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* (New York, 1979), 239.
128. Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (New York, 1995), 287–88.
129. Lienesch, *Redeeming America*, 228.
130. Cox, *Fire from Heaven*, 290.

131. Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language," in Marty and Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, 75.
132. Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill, N.C., 1994).
133. Ibid., 107, 109.

محتويات الكتاب

من إصدارات دار الكلمة

مــــايــــــا (رواية)	تأليـف: جوستين غاردر
علي ونـينـو (رواية)	تأليـف: قربـان سعيـد
قصر الدموع (رواية)	تأليـف: ألـيف كروتييه
هرمس مثلث العظمة	تأليـف: لويس مينـارد
شخصية المولود البكر	تأليـف: كيفين ليبمـان
الجنس ومنابع الموت	تأليـف: ولـيم ر. كلارك
الجنس وطبيعة الأشياء	تأليـف: ن. ج. بيريــل
الجنس في أديان العالم	تأليـف: جفـري بـارنـدر
قــوّة الأسطـــــورة	تأليـف: جـوزيف كامبـل
الأساطير والأحلام والدين	تحرير: جـوزيف كـامبـل
البطـل بألــف وجـــه	تأليـف: جـوزيف كامبـل
عالم الحريم خلف الحجاب	تأليـف: أليـف كروتييــه
نيتشة مكافحاً ضدّ عصره	تأليـف: رودولـف شتـاينـر
مفهـوم العدل فـي الإسـلام	تأليـف: د. مجيـد خـدّوري

النزعات الأصولية

في اليهودية والمسيحية والإسلام

إن إحدى أكثر التطورات إذهالاً في أواخر القرن العشرين هي ظهور تقوى مسلّحة تُعرف بالأصولية داخل كل تراث ديني رئيسي. وتتخذ تمظهراتها أشكالاً مذهلة أحياناً. لقد أطلق الأصوليون النار على الأطباء والممرضات الذين يعملون في عيادات تجرى فيها عمليات إجهاض، وعلى رؤسائهم، كما أطاحوا بحكومة قوية. ولاشك أن فئة قليلة من الأصوليين هي التي ارتكبت أعمالاً إرهابية كهذه. لكن حتى المسالمون والملتزمون بالقوانين يسببون الحيرة من خلال المعارضة التي يبدونها تجاه أكثر القيم إيجابية في المجتمع الحديث.

ليس لدى الأصوليين متسع للديمقراطية، أو التعددية، أو التسامح الديني، أو الحفاظ على السلم، أو حرية التعبير، أو فصل الكنيسة عن الدولة. فالأصوليون المسيحيون يرفضون اكتشافات علم الأحياء والفيزياء التي تتعلق بأصل الحياة. ويؤكدون أن سفر التكوين صحيح علمياً في كل جزء من تفاصيله. وفي زمن يرمي كثيرون فيه أصفاد الماضي نجد الأصوليين اليهود - بشريعتهم الموحاة - يتشددون أكثر من ذي قبل، والنساء اللواتي يُغلّفن أنفسهن في حجب أو شادور ينكرن حريات النساء الغربيات. إن النزعة الأصولية ليست حكراً على الأديان التوحيدية الكبيرة فحسب، بل هناك نزعات أصولية بوذية وهندوسية وحتى كونفوشيوسية. إن هذه النزعات تُنحّي جانباً الكثير من الرؤى في الثقافة الليبرالية التي اكتُسبت عبر سبل مؤلمة. فنجدها تحارب وتقتل باسم الدين، وتسعى إلى جلب المقدس إلى داخل عالم السياسة والصراع القومي.

.... لهذا السبب، من الأهمية أن نحاول فهم ما الذي يعنيه هذا النوع من التدين، وكيف نشأ، وما أسباب نشوئه، وما أفضل السبل للتعامل معه وما الذي يقوله عن حضارتنا.

... أريدُ أن أركز على قلة فقط من الحركات الأصولية التي ظهرت إلى السطح في الإسلام واليهودية والمسيحية. فبدلاً من دراسة كل من هذه الأديان على حدة، أنوي أن أتتبع تطورها جنباً إلى جنب، بحيث نستطيع رؤية إلى أي مدى تتماثل في العمق. فمن خلال عرضنا لأكثر من حركة أصولية آمل أن أتحرى هذه الظاهرة بعمق أكبر مما سيكون الأمر عليه في دراسة عامة أكثر شمولاً. الحركات الأصولية التي اخترتها هي: الأصولية البروتستانتية الأمريكية، والأصولية اليهودية في (إسرائيل)، والأصولية الإسلامية في مصر، وإيران.





سورية - دمشق - برامكة - شارع فلسطين
ص. ب: 2229 ، هاتف - فاكس: 2126326